Vol. V. Maggio 1929 N. 3.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

GUALTIERO LOWRIE: **Una chiesa senza pentimento.**

ERNESTO BENZ: **La preghiera individuale in Geremia.**

PAOLO HENDRIX: **Il carattere mistico della liturgia bizantina.**

ERNESTO BUONAIUTI: **Il simbolismo gioachimita.**

L'androginia presso i popoli primitivi. Nota di G. SCHNITZER.

Vecchi testi cristiani: I. " **I filosofi pagani alla sbarra** „ di ERMIA. Traduzione di ERNESTO BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel quinto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

Agli abbonati nuovi profferiamo l'acquisto delle prime quattro annate della Rivista al prezzo di L. 100 franco di porto.

UNA CHIESA SENZA PENTIMENTO

Nel suo *De profundis* Oscar Wilde ha tracciato il profilo raccapricciante di una chiesa senza fede : « quando io mi pongo a pensare genericamente alla religione, mi par che amerei trovare un ordine adatto a coloro che *non possono* credere : lo si potrebbe chiamare « la confraternita dei senza Padre ». In mezzo ad essi, su un altare senza ceri, un sacerdote con il cuore senza pace, dovrebbe celebrare con pane non consacrato e con calice senza vino. Tutto che vuol esser vero deve essere religioso. E l'agnosticismo merita la sua liturgia, quanto la fede. Esso ha seminato lungo la via i suoi martiri, e deve raccogliere i suoi santi, e sciogliere quotidianamente il suo inno di ringraziamento a Dio per aver velato la sua faccia al cospetto dell'uomo ».

Ho pensato a volte a quel che dovrebbe essere una chiesa, spoglia, non di fede, bensì di pentimento. E pure è stato detto che l'uomo moderno *non si può* pentire. La pittura che io ne faccio non è più seducente di quella di Oscar Wilde : ma è differentissima. Non sarebbe la « confraternita dei senza Padre » perchè tutti i suoi membri professano la loro fede nella Paternità di Dio, senza l'ombra di un dubbio e senza l'ombra di una esitazione. È questa una fede ostentata con sicurezza da ogni parte : noi crediamo nel medesimo tempo che « Dio è troppo buono per dannarci » e che « noi siamo troppo buoni per essere dannati ». Così Oliviero Wendel Holmes formulò tal fede una volta. Noi presumiamo, con la massima disinvoltura, di chiamarci « i figli di Dio » così, senza specificativi e come se pronunciassimo l'enunciazione più normale di questo mondo, immemori del figliuol prodigo, il quale sentì che era per lui una presunzione dir « Padre » e pur tuttavia si fece ardito a scandirlo. La nostra chiesa immaginaria sarebbe dunque formata di tutti fedeli simili al

figlio primogenito della parabola, i quali portano con sè la testimonianza di una buona coscienza, assicurante la loro innocenza da ogni trasgressione ai precetti del Padre celeste. La diremo dunque « la Chiesa dei primogeniti » o, se preferiamo pensare ad un ordine religioso nella chiesa, lo battezzeremo per « la confraternita dei figli di Dio ». Ecco, senza dubbio, un bel nome. Ma chi potrà scoprire nel cuore di questa confraternita un filo d'amore ? Poichè non possiamo pensare che Gesù si sia sbagliato quando ha detto che solo coloro ai quali molto è stato perdonato, possono amare molto.

La nostra chiesa dunque mancherà d'amore e di pentimento. Ma di null'altro. Abbiamo presupposto infatti che ha la fede — e una forte fede dell'uomo in sè stesso. Non può, intanto, mancare di opere buone. O che forse non corrisponde alla Paternità di Dio la fratellanza umana ? Sotto ogni altro punto di vista sarebbe, cotesta, una chiesa mirabile. Non ha alcun bisogno di rimuovere i ceri dall'altare. Anzi, più ne collocherà sull'altare, e più sarà in carattere, perchè i ceri simboleggiano la chiarità della fede, e la semplicità della buona sicurezza evangelica che tutti, a buon diritto, siamo figli dell'Altissimo. Nessun assottigliamento del rituale. I turiboli possono essere instancabilmente agitati e l'incenso può pure sollevarsi in nugoli densi e inebrianti. Non rappresentano « le preghiere dei santi ? » E non abbiamo supposto che questa chiesa immaginaria è formata esclusivamente di santi, i quali *non possono* pentirsi, proprio perchè nulla hanno di cui rammaricarsi e perchè la loro preghiera, saliente continuamente al trono di Dio è : « ti ringrazio, o Signore, di non essere come il resto degli uomini ? »

> *E questo immenso mondo è d'ogni parte insieme*
> *ai piedi dell'Eterno stretto con catene d'oro.*
>
> (TENNYSON)

Invece della squallida sagoma del prete « col cuore senza pace », noi dobbiamo ora raffigurarci un prete la cui anima non conosce reità (« mens conscia recti ») e che, per la sovrabbondanza della sua santità può essere rivestito, sia venia alla frase del Browning, « con tutti i ricami della sacrestia ».

Una sola cosa mancherà al rito di questa chiesa: la genuflessione e la prostrazione al cospetto di Dio. Chè ogni devoto deve esesere fieramente consapevole della propria dignità umana. Sopratutto non deve provar alcun turbamento quando recita il *credo*: « et incarnatus est », poichè non v'è qui alcun abbassamento di Dio. È risaputo che il *credo* umanistico professa: « *homo* sum; nihil *humani* a me alienum puto ». Il che vuol dire, propriamente, che noi siamo dei, o almeno, « la suprema e la migliore delle realtà », il coronamento dell'evoluzione biologica, il momento in cui Dio stesso è giunto alla coscienza di sè. Esitiamo un po', è vero, a chiamarci dei: e pure non intendiamo nulla di meno, quando proclamiamo di essere autonomi, indipendenti, affrancati da ogni autorità *sopra* di noi.

Ci potremmo domandare un istante qual posto potrà essere assegnato a Cristo in questa meravigliosa congregazione di Dei. Evidentemente non più il vecchio posto occupato come Salvatore. E pure ne deve occupare uno cospicuo. Non rappresenta Egli il modello di quel che l'uomo può divenire, quando l'uomo diriga il suo spirito a Lui? Non possiamo nè pur pensare che sia stata una umiliazione per Dio farsi uomo, nè possiamo scoprire in un fatto simile un prodigio unico, perchè è quanto Dio fa in ogni tempo. O se preferiamo procedere per la via inversa e pensare che Gesù divenne Dio, si tratta di quel che ogni uomo può fare, quando voglia. Non abbiamo alcun bisogno di celebrare i riti con pane non consacrato e con un calice senza vino: perchè è « il vino che rallegra il cuore dell'uomo e il pane che rafforza i mortali » e l'uno e l'altro sono simboli congeniali per l'umanesimo. Soltanto dobbiamo fare a meno di ricordare che il nostro « modello » pensò che moriva per noi: « il mio corpo, dato per voi, il mio sangue, sparso per molti ». Anche il battesimo lo si può tollerare. Quantunque sia giocoforza confessare che tutti i sacramenti sollevano qualche difficoltà, dal momento che appaiono rappresentar qualcosa d'infinitamente importante che si fa per noi e che noi non saremmo capaci di fare da noi stessi. E in pratica il battesimo solleva la più grossa difficoltà, perchè implica che per entrare nel Regno di Dio dobbiamo passare per una porta bassissima, che ci fa inchinare profondamente. Non possiamo

non trasalire al simbolismo sconcertante dell'abluzione (dunque siamo impuri !) o della sommersione (dunque il « vecchio Adamo », quella umanità di cui ci vantiamo, se ne deve andare). Non possiamo mandar giù il riconoscimento che « noi siamo concepiti e nati nel peccato ». Non c'è che un piccolo passo da fare, e considerare il battesimo semplicemente come l'insegna formale della nostra professione, spiegando (come san Matteo fa spiegare a Gesù, e tutto può essere dimostrato con la Scrittura !) che noi dobbiamo accettarlo per « portare a compimento ogni giustizia », dobbiamo cioè compierlo come un indifferente rito religioso. E perchè non considerarlo come l'occasione per *noi*, (come lo fu per Gesù) di ricevere da Dio il solenne attestato : « tu sei il mio figlio diletto : in cui è la mia delizia ? » Pietro ha detto infatti che il battesimo « è la *risposta* di una coscienza retta al cospetto di Dio ». Ma questa non è che *una* traduzione. Io preferisco pensare con Alberto Schweitzer che « una coscienza buona è un'invenzione del diavolo » e preferisco la versione latina : *interrogatio*.

A questo punto deve apparire ben chiaro che io non lavoro di fantasia, ma sto descrivendo, con un realismo spietato, la chiesa d'oggidì, col suo predominante ottimismo umanistico intorno all'uomo. Ma potreste ancora revocare in dubbio la mia diagnosi, quando io attribuisco il generale corrompimento all'illusione che noi siamo dei. Temo che non si sia agevolmente disposti ad assentire al mio verdetto che pure è qui la genesi del corrompimento universale, più largamente, della pretesa che la salvezza del mondo possa venire dalla cultura, più profondamente, da quella filosofia idealistica a cui si ispira la cultura ufficiale e nell'atmosfera della quale noi siamo costretti a « vivere, muoverci, essere ». Se voi direte che questa radice non si vede, farete bene a riflettere che raramente le *radici* sono alla superficie. Occorre scavare per trovarle. Non credete che altri abbia scavato per voi ? L'indagine psicologica ha constatato che una « onnipotenza divina » può essere individuata anche nel neonato. Anzi io ho un vago sentore che essa esista anche in un organismo unicellulare, vegetale o animale, se non forse anche più giù, nel più semplice atomo, sì che debba dirsi che l'uni[illegible]o si è straniato da Dio

proprio per la sua pretesa all'« indipendenza » onde «ne geme e ne è nelle doglie del parto fino ad oggi ».

Mi si obbietterà che l'uomo moderno è tratto fatalmente a ripudiare le credenze antiquate ed è sufficientemente fedele al cristianesimo quando dell'originale deposito della fede conserva quanto ai nostri giorni può essere recuperato. Nessuno può chiedergli di mantenere una fede in conflitto con la scienza. Rispondo che precisamente questo deve fare e *fa*. Dico che « la natura furiosa grida ferocemente contro il *suo* credo » (Tennyson). Dico che proprio a dispetto della scienza egli tiene fede al suo ottimismo umanistico : a dispetto, anzi, della più superficiale idea della natura umana quale viene brutalmente imposta alla sua attenzione dalla cronaca quotidiana, dai romanzi preferiti. Ricordo l'aforisma di Tommaso Huxley, che il calvinismo è la forma di cristianesimo più in armonia con la scienza, e ne intravedo il sottile proposito, che era quello di screditare in blocco il cristianesimo, celebrandone la forma ripudiata dai suoi ascoltatori. E pure l'aforisma è vero, sebbene, invece di usare il nome di vergogna, calvinismo, sarebbe più onesto dire, in genere, paolinismo, agostinismo, o, senz'altro, cristianesimo. Ad ogni modo, ecco la mia convinzione : la più vecchia fede della chiesa è più consona con la scienza, che tutte le sue moderne trasformazioni.

Qual testo biblico si potrà trovare appropriato a questa divagazione intorno ad una chiesa senza pentimento ? E che cosa non si può provare con la Bibbia ? Non vi si trova scritto che «non c'è Dio ? » Senza dubbio è lo « stolto che lo dice in cuor suo ». Ma il racconto della tentazione sta a dimostrare con quanta appropriatezza il maligno può citare la Scrittura. Io avrei scelto il versetto 6 del salmo LXXXII : « dissi : siete dei e tutti figli dell'Altissimo », quasi afferrandomi, disperatamente, ad una paglia. E pure tutto il salmo fa quanto mai al caso nostro.

Non mi dissimulo il fatto che il salmista (« Asaph ») ha di mira, non il popolo profano, bensì il clero, il quale, nella teocrazia, era pure il corpo dei « giudici » di Israele, come a dire, dei governanti temporali. Risulta dal terribile monito dei primi versetti :

Elohim sta nell'assemblea dell'onnipotente (El)
Egli emette sentenze in mezzo agli Elohim.

Vuol dire, dunque, che Egli giudica i « giudici » che paion dei. E qual'è il suo verdetto su questi personaggi ?

Fino a quando giudicherete ingiustamente
e favorirete i malvagi (perchè potenti ?)
Giudicate il povero e l'orfano.
Fate giustizia al debole e all'indigente.
Rivendicate il diritto del povero e del bisognoso,
sprovvisti di conoscenza e di intelligenza.
Camminano nelle tenebre (queste guide di ciechi) :
tutti i fondamenti della terra traballano.

Non è che fin troppo vero. Le basi sociali anche della nostra terra privilegiata, traballano, o, quanto meno, per il nostro quieto vivere, dobbiamo concedere che non sono così salde come le vorremmo. Ma che importa ? . . . « Dopo *noi*, il diluvio ».

Del resto, in questa età di democrazia (dove « ogni uomo vale l'altro, e il numero è tutto ») è proprio sciocco denunciare i reggitori. Se paiono dei, essi sanno molto bene d'essere semplicemente « piccoli dei da barattolo ». In realtà, sono i servi del pubblico. Noi siamo gli dei, tutti noi !

Il versetto sesto direttamente ci riguarda. È la stessa voce di Dio, ricordiamolo, e non tradisce veruna ironia :

Ho detto : voi siete Elohim
e figli tutti dell'Altissimo.

Ecco quel che è *vero*, ma di una verità che appare nel suo aspetto imponente quando leggiamo il monito solenne che segue e che io debbo proporre alla considerazione di quel che vuol dire che Elohim stesso sopravvenga in *questa* congregazione di Dio. In realtà non è la frase giusta : non ci *viene*, perchè c'è sempre, giudice tra giudici : egli vi *sta*, statuariamente ! E pure è invisibile ! Egli è Elohim: non l'Iddio della Rivelazione (Jahve), rivelatosi a Mosè : metafisicamente, « Sono quel che sono », storicamente, « l'Iddio di Abramo, l'Iddio di Isacco, l'Iddio di Giacobbe », quale fu visto da Isaia nel Tempio, « eccelso ed elevato ». Ma questi è l'Iddio di cui Gesù ha detto : « nessuno lo ha mai visto ». Non si tratta di invisibilità, bensì di *irriconoscibilità*,

è l'Iddio non rivelato, l'Iddio eminentemente paradossale; il quale creò la tigre come l'agnello, il coccodrillo (Leviathan) come l'ippopotamo (Behemot) e tutta la strana fauna che fa trasalire Giobbe. Tanto paradossale, che gli fu dato un nome plurale, Elohim, a significare il fatto che noi lo conosciamo solamente come la sintesi e la trascrizione di tutte le esperienze numinose.

« *La nostra più cara fede, il nostro più orrendo dubbio :*
Egli, essi, uno, tutti, dentro, fuori,
la potestà nelle tenebre, che noi indoviniamo » (*Tennyson*).

Egli è — Elohim — il quale sta in mezzo alla congregazione di (noi) Elohim, e mentre corrobora la valutazione che noi facciamo di noi stessi (« figli dell'Altissimo tutti voi siete ») aggiunge il fosco presagio :

E pure morrete come uomini,
perirete come uno qualunque dei principi.

Vale a dire come tutti i superuomini che ci hanno preceduto.

Oh, lo sappiamo molto bene che cosa è il morire « come uomini », ma siamo molto portati a dimenticarlo. E la parola : « voi siete Dei — e pure morrete come uomini » ci dà il senso preciso della precarietà del nostro essere, della problematicità di quella cosa che si chiama uomo. Nessun problema a proposito della tigre e del coccodrillo : dell'agnello o della iena. Sono quel che sono. Nè pure la scimmia ci porrebbe dei problemi, se non scimmiottasse l'uomo. Ma l'uomo *non* è quel che è : « è in parte e completamente spera di essere » (Browning).

A dispetto di quel che noi *siamo*, noi *siamo* figli dell'Altissimo, e il nostro cuore non ci consentirà di ripudiare questa intollerabile discendenza, sebbene essa sottragga la scusa favorita alle nostre miserabili deficienze, che noi cioè siamo semplici uomini, nei quali la tigre e la scimmia non sono morte del tutto. Quella parola, pronunciata da Dio, è il giudizio più corretto che potesse essere emesso contro di noi. Noi siamo Dei ! E poichè non è possibile che dimentichiamo come siamo uomini miserabili e pessimi, il nostro peccato traspare in tutta la sua luce sfolgorante, quando riconosciamo che « siamo mancanti della gloria di Dio » (Rom. III. 23).

Se noi avessimo sempre « mirato in alto » — in ogni occasione e per tutta l'eternità — chi sa se noi non avremmo raggiunto il cielo, per sederci alla destra del trono di Dio? Ma qualche decennio è un lasso di tempo troppo pietosamente breve per divenire quel che noi siamo — per divenire Dei! Sugli « uomini principi » di Confucio, sui superuomini di Nietzsche, sì, anche sui

ragazzi e ragazze d'oro pende un sol destino,
la polvere affumicata dello spazzacamino.

Ecco uno degli « invidïosi veri » che svuota inesorabilmente qualsiasi stemma di aristocrazia, anche se appoggiato ad una effettiva superiorità. La morte è l'universale livellatrice. Ed è ciò che rende ridicola ogni pretesa ugualitaria alla nostra universale divinità. Dei morituri, e così presto e così pietosamente! Ce la sentiamo di salutarci a vicenda come Dei destinati a morire? Dei che cominciano a morire a pena nati, e dannati a portarsi intorno « questo corpo di morte? » Fu solo san Paolo a gridare: « chi me ne libererà? » O fu solo lui, in tutti questi secoli cristiani, a rispondere: « Dio voglia! Grazie a Lui! »?

Ecco: non penso più ad una chiesa senza pentimento: penso più tosto ad una chiesa (« la congregazione di El ») colma di Elohim penitenti.

Roma, San Paolo *intra moenia*.

GUALTIERO LOWRIE.

LA PREGHIERA INDIVIDUALE IN GEREMIA

Che cosa è una preghiera individuale ? Questa domanda è la prima che emerge tra le molte che il nostro tema implica. Esistono preghiere che non siano individuali ? Si riesce a cogliere, dalla contrapposizione delle due forme, collettiva ed individuale, una determinazione del concetto di preghiera individuale ?

È individuale una preghiera nella quale un *io* personale si rivolge, per un bisogno fisico o spirituale, ad un essere sopraterreno in cui è presente in atto un Dio personale. Ma con ciò non si è colto che un carattere essenziale della preghiera in generale : perchè la preghiera nasca è necessario, in linea generale, che un'anima individuale raggiunga, nella tensione verso di essa, una sopraterrena divina potenza di cui in una certa occasione avverte la presenza e che simile tensione cessi nella preghiera. L'espressione « preghiera individuale » è essenzialmente una tautologia : perchè nasca una preghiera è necessaria la presenza di un io individuale in cui si compia quest'atto religioso. E non ha nessuna importanza, all'inizio, se in questo rapporto l'assoluto divino sia rappresentato come una potenza demoniaca, come un essere inconcepibile e sopraterreno : si tratta sempre di un *io* con l'anima del quale si realizza il contatto col soprannaturale : tale relazione, sia se la spinta a venire in rapporto col soprannaturale sia data da necessità somatiche come fame, siccità, freddo, infermità, sventura, perdita di beni ; sia che sia data da conflitti spirituali, trova sempre la sua espressione nell'io. Ogni preghiera scaturisce, essenzialmente, dall'anima del singolo.

In opposizione a questo concetto, vanta naturalmente il suo diritto il concetto storico-religioso della preghiera collettiva, del cui significato ed uso nello stato dell'antica società israelitica sarà presto fatta menzione.

Ma questo concetto, per la precedente considerazione, è necessariamente secondario. Bisogna pensare che presso i primitivi, tra i quali non è ancora sorto, nella coscienza individuale, il sentimento di appartenere ad una comunità di vita associata, un'identica e presente necessità esteriore spinge nello stesso tempo a preghiera uguale i membri tutti della collettività.

La moderna indagine storico-religiosa intorno alla preghiera dei primitivi, di cui Heiler ha, nel suo libro sulla preghiera (Monaco, II ed. 1920), ordinato il materiale più importante secondo uno schema di psicologia religiosa, offre una gran copia di esempî.

Ma anche in questo caso l'originario sorgere della preghiera si attua attraverso un io che sente la pressione di un intimo bisogno. Nella manifestazione primitiva della preghiera sotto lo stimolo di una urgentissima necessità, la spinta a pregare è massimamente egoistica, condizionata per lo più nel più immediato dei modi all'io, e insieme indipendente dal grado di elevazione spirituale e culturale che il pregante ha raggiunto. Heiler scrive a proposito del pregare ingenuo degli uomini primitivi (p. 56): «la preghiera individuale, formulata dall'uomo singolo in base ad una sua propria, personale necessità, cede a quella collettiva, ma non cessa quasi mai. Colui il quale è sfuggito ad un temporale, colui che sta in pericolo di morte, colui il quale è accusato, colui il quale è tormentato da una malattia, si volge con passionale invocazione ad un essere superiore». E lo stesso Heiler, sulla base del materiale da lui considerato e vagliato, viene a questa conclusione: «è verisimile che la preghiera personale, fatta per bisogni individuali, sia più antica della preghiera caotica, del tutto priva di forma e di regola, di un gruppo. Ed anche la preghiera priva di forma si riduce in fine ad una preghiera individuale; poichè è sempre stato un uomo singolo che per la prima volta ha

emesso un grido di invocazione, che poi l'intero gruppo ha fatto suo in una maniera pienamente spontanea e libera ed ha poi ripetuto e variato in un confuso disordine ».

La connessione del concetto di preghiera individuale con la preghiera di Geremia, in cui è lo scopo della presente ricerca ha, nella scienza moderna, una sua particolare storia ; storia che comincia da una teoria di Vatke (*Die Religion des AT.*, Berlino 1835) accettata poi da Duhm (*Die Theologie der Propheten*, Bonn 1875). Ambedue volevano sostenere la tesi che non fosse esistita, nell'antico Israele, una vita di preghiera personale. Secondo H. Schmidt la parola *io* entra normalmente nell'associazione cultuale della preghiera dell'antica religione popolare di Israele. Teoria la quale ha trovato aderenti e difensori in Stade, Wellhausen, Marti, Schwaly, Schürer e Smend. Deriva da Wellhausen la tesi che la ruota della storia sorvoli sui singoli e che quindi l'individualismo avrebbe la sua radice universale solo nella decadenza delle nazioni (« Storia di Israele », p. 69, 105). Smith, nel suo famoso libro « La religione dei Semiti », ha tradotto questa tesi in termini di psicologia della religione. E la tesi fondamentale di questo libro è stata così sintetizzata dal Sellin (*Israel. und Jüd. Religionsgeschichte*, p. 141) : la religione non è, originariamente, un rapporto arbitrario dell'individuo con un potere soprannaturale, ma è il rapporto di tutti i membri di una comunità con un potere al quale sta a cuore il bene della comunità e che apprezza gli ordinamenti di essa comunità. È degno di considerazione il fatto che questa teoria che ha avuto il suo impulso da Vatke il cui libro *Die Idee von Ursprung des Gebets im kollektiven Gemeindebewusstsein* (uscito nel 1835) ha il suo parallelo nella tesi (sorta parimenti dallo spirito di una scienza romantica per il suo concetto della storia della cultura), dell'origine delle canzoni popolari dall'immaginazione della psiche collettiva. Teoria a combattere la quale la generazione più giovane dei germanisti si è dedicata con ardore uguale a quello onde i teologi hanno combattuto la rappresentazione del vincolo cultuale degli antichi giudei come affatto indipendente da ogni pietà individuale.

Un popolo non fa nessun poema, ma solo se ne appropria, lo canta, lo modula. Come è poco probabile che l'atto artisticamente creatore del poeta si compia in un popolo concepito nella sua collettività, piuttosto che nell'anima di un singolo artista per un suo originario personale modo di sentire, cioè in un individuo creatore, così anche è poco probabile che l'atto religioso del pregare si compia originamente in un popolo nella sua totalità, piuttosto che nell'anima di un individuo spinto alla preghiera da una necessità o ispirato da Dio.

Sellin ha, nella prima parte del suo *Israel. und Jüd. Religionsgeschichte*, minato alla base la tesi di Duhn nella sua applicazione all'antica religione di Israele. E lo ha fatto mediante una serie di argomenti storici per mezzo dei quali può essere perfettamente dimostrato che la ruota della storia di Wellhausen non aveva polverizzate tutte le personalità dei singoli prima di Geremia, e, anzitutto, mediante l'illustrazione di non dubbi esempi di una riconciliazione nettamente personale con Jahve (p. es. il sacrifizio di Noè, il pianto di David, il perdono da lui ottenuto per mezzo di digiuni, pianti e preghiere, l'umiltà e l'interiore conversione di Acab) e inoltre per avere stabilmente assodato che ogni benedizione paterna poggia sul presupposto che Jahve si impietosisca della miseria e della sventura del singolo. E così si trovano chiari e numerosi esempî di ricompensa personale compiuti da Jahve: come per Gedeone, per Abimelec, per Saul, per Giobbe, per Assalonne (v. il Sellin, a p. 58). Come anche rendono testimonianza di un vitale rapporto personale con Dio, le benedizioni di Giosuè, Caleb e Samuele. La preghiera viva dell'antico Israele rivela la presenzialità di una relazione personale di Dio con la persona del pregante, il quale è costretto dal suo stesso destino a pregare ed ottiene la liberazione dalla sua propria pena: tale la singolare preghiera ed il singolare sacrificio di una Agar, di un Eliseo, di un Elkana, di un' Anna, di un Gionata, ecc. (v. le prove citate dal Sellin, p. 149).

Questa giustificazione storica si è così contrapposta alla costruzione storica del romanticismo nelle nuove rappresenta-

zioni della preghiera nel Vecchio Testamento nella trattazione del Greiff, *Das Gebet im AT.* (Münster 1915) che si basa sugli scritti di Sellin (*Das Subjekt der altisr. Rel.*, in *N. K. Z.* 1893 ; e *Jahve Verhältnis zum isr. Volk und Individ.* Leipzig 1896) e che ugualmente reagisce con veemenza alle antiche teorie. Bisogna, cioè, secondo questa visuale, considerare come un pregiudizio la tendenza a scorgere nel culto e nella legge di un popolo, il baratro in cui si sprofonda la vita religiosa personale come ha fatto Köberle (*Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT.*, 1901) e massimamente anche Döller (*Das Gebet im AT.*, Wien, 1914).

Se dunque Geremia afferma prima d'ogni altro l'antica concezione individualistica, ciò avvenne per caratterizzare la sua posizione eccezionale e singolare, (che consisteva nel porre un Dio personale nella sua vita di preghiera) e per far emergere che siffatta intima relazione divino-umana non esisteva, fin'allora, che in tenui accenni.

Ma sebbene simile concezione storica sia in generale respinta, conviene porre in netta evidenza il fatto che la vita di preghiera di Geremia occupa un posto molto importante nello sviluppo storico-religioso di Israele, nell'ambito cioè di una evoluzione che è designata come l'universale principio dello svolgimento dello spirito umano.

Il Sellin nel libro precedentemente citato ha mostrato la differenza che corre tra la manifestazione religiosa dell'*io* incosciente e quella dell'*io* compenetrato di autocoscienza. L'evoluzione dall'uno all'altro di questi stati d'anima che si compie nello svolgimento spirituale di ogni uomo e che, applicata analogamente al nostro problema, trova la sua espressione nelle diverse religioni dell'unico uomo, (il quale si effonde nella preghiera della sua fanciullezza ed in quella della sua maturità) si compie storicamente presso i diversi popoli in conformità alla specifica impronta della psiche nazionale, in un processo progressivo divenir cosciente della personalità singola. A qual proposito, nell'applicazione allo svolgimento della preghiera, si possono in generale, stabilire tre gradi:

1. la presenzialità immanente ed incosciente di un rapporto con un Dio personale, l'incosciente vincolo religioso del primitivo e dell'ingenuo (del fanciullo);

2. il progressivo divenir consapevole di questo rapporto intrinseco alle anime nell'interno dello svolgimento della coscienza personale in generale;

3. il concludere in una fondazione teoretica razionalistica e nel fissaggio di questo rapporto con un io personale.

* * *

Intorno a questo sviluppo si è precedentemente affermato essere esso un principio universale della storia dello spirito. Per darne una sommaria esemplificazione, visto che in questo campo non sarebbe possibile un'estesa citazione di testimonianze, sia accennato alla linea analoga che va dalla preghiera dell'antico crioforo ellenico, il quale sacrifica un agnello al suo ξόανον affinchè la sua casa prosperi, i suoi beni si accrescano, i suoi figli vengano su sani, alla preghiera di Socrate: « o caro Pan e tutti altri dei, concedetemi di divenire interiormente bello! ».

La via che conduce da un soggetto pregante semplice, egoistico, rivolto a cose del tutto terrene, allo spirito in cui si formulò la preghiera più alta di cui l'etica greca fosse capace, muove attraverso un lungo processo che fremè furioso nelle lotte di parole dei sofisti ma trasformò, in tutte le sue manifestazioni sociali spirituali e religiose, l'intera cultura. E per la vocazione prevalentemente intellettuale del popolo greco il processo si compì poi in quella sua attuazione fortemente intellettuale, che raggiunse in fine la forma più alta della coscienza sulla via di una psicologia puramente razionale.

Lo sviluppo spirituale del popolo d'Israele si svolse altrimenti a causa del suo temperamento prevalentemente religioso; ma è essenziale constatare che tale svolgimento ebbe luogo. La linea più marcata si può scorgere quando si consideri il progressivo processo che muove verso un'interiorizzazione del servizio divino ed un allontanamento dal culto esteriore:

linea visibile da Samuele (I. 15. 22) ad Amos, (5. 22) ad Osea (6.6) ad Isaia (I. 16). Ed il punto centrale di questa evoluzione è rappresentato da Geremia, in cui l'individuo è posto in modo affatto esclusivo al centro della vita religiosa. E la linea di sviluppo progressivo della coscienza, che conviene indicare in maniera specificamente chiara nel costituirsi della rappresentazione israelitica della giustizia remuneratrice di Jahve, in cui emergono chiaramente i tre gradi, procede niente affatto ascosa, ma con un parallelismo che non si può in alcun modo disconoscere :

I grado : teoria della remunerazione nella rappresentazione popolare, quale si può cogliere, in una cattiva accentuazione proverbiale in Geremia (31. 29), « I padri hanno mangiato lambrusca e ai figli si sono allegati i denti » : raffigurazione affatto generica di colpa ed espiazione senza specifico legame al singolo individuo obbligato ad espiare ed alla misura della sua punizione.

II grado : dottrina della remunerazione in Geremia : (ib., 29, 30). In questo tempo non si dirà più « I padri hanno mangiato lambrusca ed ai figli si sono allegati i denti », bensì « ciascuno morirà a causa del suo misfatto ed ad ogni uomo che mangia lambrusca si debbono allegare i denti ». L'individuo si avvicina al centro della giustificazione, l'io peccatore riceve una pena proporzionata ad una misura che dipende da lui e dalla sua condotta : l'io diviene norma di un suo proprio compenso o di una sua propria punizione e porta in sè stesso il suo giudizio. Tale remuneratore compenetrasi, da parte dell'individuo, della sua connessione con la coscienza collettiva, questo processo del divenir consapevole di una propria misura appare incluso, quì, in una immagine profeticamente evocatrice di uno stato futuro. Stato nel quale questa educazione dell'individuo e questa sentenza di Dio sull'individuo divien remuneratrice di ciascuno secondo la sua propria colpa ; onde è, in tal modo, preparata un' ultima e compiuta realizzazione della divina giustizia.

E tale realizzazione si trova già in una forma quasi giuridica in Ezechiele (3, 18) : « Quando io dico all'empio — tu devi

morire — e tu non glielo avverti e non glie lo dici onde l'empio possa preoccuparsi della sua empia natura e possa salvar la sua vita, allora accadrà che l'empio morirà per i suoi peccati, ma io chiederò a te conto del suo sangue. Ma se tu ammonisci l'empio, ed egli non si converte dalla sua empia vita e dalla sia empia via egli morirà per i suoi peccati, ma tu avrai salvata l'anima tua ». Qualche cosa di simile si trova anche nelle profezie della rovina di Gerusalemme (14, 14) : « ...E quand'anche si trovassere in essa tre uomini come Noè Daniele e Giobbe essi non potrebbero, per la loro giustizia, che salvare l'anima propria... ». Ed ivi, (18) « Quanto è vero che io sono vivo, dice il Signore Jahve, essi non potrebbero salvare nè figli nè figlie, ma solo se stessi ».

Ciò che per Geremia è postulato di futura evoluzione, per Ezechiele è divenuto norma stabilita del perdono divino : la coscienza dell'individuo si è compiutamente sviluppata ed accetta tutto il carico della responsabilità. Ciò che in Geremia è un voto, in Ezechiele è realtà. Geremia non è dunque, per ciò che concerne il fondamento spirituale del suo pensiero, in questa impronta di individuale interiorizzazione della pietà, un fenomeno sporadico. Le dimensioni della sua personalità si elevano di molto al di sopra del suo tempo : egli fa parte di una grande linea di sviluppo religioso di cui è un esponente egemonico. Una ricerca dei Salmi precedenti l'esilio secondo il criterio di una determinazione del rapporto con un Dio personale farebbe molto progredire la conoscenza del comune fondamento spirituale dal quale si produssero le preghiere del salmista prima dell'esilio come le preghiere di Geremia. Proprio a proposito di Geremia è stato dimostrato dal Sellin che egli non solo usa con molta disinvoltura citazioni tratte dai Salmi del periodo precedente l'esilio, ma prega anche in conformità di quello stile : (confronta 11, 18 ; 12, 6 ; 15, 15-21 ; 17, 12-18).

Fino a tal punto era possibile delineare, prima che si giungesse alla personalità di Geremia quale si realizza nella sua vita di preghiera, l'universale spirituale in cui egli, Geremia, si muove, nell'ambito della religione di Israele.

* * *

Col progresso dell'autocoscienza dell'individuo, che però non costituisce che una parziale manifestazione della religiosità accanto al sacrifizio, agli atti di culto ed ai riti, la preghiera acquista un'importanza sempre maggiore : fino a Geremia una interiorità morale puramente religiosa aveva costituito il centro della religiosità e per tal ragione la preghiera si elevò a momento egemonico e divenne la forma più intensiva di attività della pietà personale.

Nella ricerca sulla preghiera si presenta alla mente, intorno alla zona centrale della preghiera, tutto un complesso di vari problemi religiosi : l'anima del credente viene sul teatro di tutti gli avvenimenti e di tutti i casi che gli occorrono nei suoi continui scambi di rapporti con Dio, col popolo, con sè stessa.

Nel suo retaggio letterario si trovano fissate in iscritto preghiere relative ai punti decisivi della sua vita religiosa le quali, pur nella loro qualità di puri aggregati numerici di miseri avanzi di una vita di preghiera giunta alla sua più intensa esaltazione, bastano tuttavia per offrirci le forme più essenziali in cui si è realizzato il contatto con Dio nei profeti e ci offrono un quadro della grande varietà degli slanci religiosi che animavano quelle passionali forme di preghiera.

Già nel suo porsi come profeta Geremia è spinto ad una particolarmente intima unione con Dio. Da Mosè fino a Geremia altro non erano i profeti che coloro i quali si trovavano nel più intimo contatto con l'Onnipotente, il quale parlava ad essi, impartiva loro ordini, operava in essi e li invasava del suo divino essere. Un profeta per poter essere strumento di rivelazione, deve avere, nella sua qualità di eletto a mediatore della parola divina, una particolarissima anima e una particolarissima sensibilità. Basterebbe questa riflessione ad escludere l'ipotesi di una coscienza collettiva come generatrice e promotrice dell'antica religione israelitica : come poteva, un Mosè, sentir Dio in maniera non personale ? Confronta, per ciò che riguarda il carattere individuale della rivelazione, Amos (7, 5), Osea (1, 2 ; 3,1 ; 9,1), Isaia (6,7-3,8-11,17). La inte-

riorità del contatto è già inclusa nelle prime parole di Jahve a Geremia (1,5). Più volte è ripetuta l'espressione IO *a* TE, la quale determina chiaramente, da quel paragrafo in poi, la linea affatto profetica della vita di Geremia e si ripete in tutte le parole di Jahve al profeta, in tutte le suppliche e in tutti i lamenti del profeta. E la risposta del profeta assume la forma della più personale reazione : « Ah, signore Jahve, io non posso parlare, io sono troppo giovane ». E nella risposta confortatrice di Jahve si ripete per tre volte l'espressione IO e TU : « Non aver paura per te, poichè io sono con te per salvarti » (1,8). In tal modo la linea della preghiera procede dalla bocca di Dio fino al cuore dell'obbediente profeta.

Nel raddoppiato *qua* e *là*, *in su* ed *in giù* è incluso il vincolo tra Dio e l'uomo che chiaramente determina la vita religiosa di Geremia. Tutto ciò che entra in lui o che, nella sua veemente vocazione, lo agita, giunge a formulazione in quelle espressioni. Tra questi due centri, Dio e l'anima del profeta, oscillano tutti i sentimenti e le passioni : dalla coscienza cioè di un'incondizionata dipendenza e sottomissione fino alla ribellione contro una cieca vocazione ed all'aperta lotta contro il vocante.

La maniera onde Geremia sente la sua vocazione sottolinea ancora l'impulso affatto interiore della sua vita religiosa: egli non ha nessuna grandiosa visione che lo impressioni col suo impetuoso intervento e che lo prostri con il suo carattere di sacra violenza : tutta quanta la sua esperienza vocazionale consiste in un avvertimento ed in un contatto interiore. Questa forma di immediata esperienza del divino è propria della sola sua maniera di profetare : per tal motivo egli si differenzia molto da Amos e da Isaia e questa esperienza dà anche alla sua vita di preghiera il tratto caratteristico che lo rende realizzatore della preghiera dell'Antico Testamento.

Ed a questa specie di relazione con Dio si conforma la posizione da lui assunta in materia di culto e di servizio divino sacrificale. Se la preghiera è la più profonda ed intima relazione dell'uomo con Dio e se da questo immediato contatto interiore vengono fuori le norme morali, la preghiera è anche

il più proprio dei servizi divini: il valore del culto esteriore s'indebolisce, diviene perfino un elemento perturbatore, tutto il servizio divino vien ridotto all'adesione al sentimento religioso. La conoscenza del valore di un servizio divino che si svolge nel cuore del credente e che già si prepara in Osea (5,22-6,6), ed in Isaia (1,16) quì diviene l'unico elemento determinante: da questo punto in poi ogni religione cultuale si presenta come una forma di impoverimento del sentimento religioso (Ger. 7,21-15,15-31,31). L'idea della preghiera come di un sacrificio fatto con le labbra permea tutta quanta la poesia dei Salmi (119, 108-148,2) e realizza nella lettera agli Ebrei, in accenti già formulati ed espressi in Osea, (14,3) la sua impronta cristiana (Ebr. 13,15) come nell'ἀπόκρυφον di Cristo, nel Vangelo degli Ebioniti (Epifanio, L. 30,16): ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν οὐ παύσεται ἀφ'ὑμῶν ὀργή.

È degno di considerazione che questa separazione della religione divenuta interiore allo spirito dalla religione cultuale e sacrificale si presenta quasi come legale quando la coscienza è compenetrata del pieno valore dalla personalità: nella letteratura del Poimandro si dice: «noi vogliamo pregare Dio mediante azioni di grazie, poichè per Dio il migliore incenso è la gratitudine degli uomini». E anche nelle religioni che si fondano su presupposti spirituali affatto diversi si compie questo distacco dall'esteriore culto rituale e sacrificale nel momento del pieno acquisto, da parte dell'individuo, della coscienza della sua personalità, come p. es. in Lao-tse che, come Plotino, la ruppe con ogni specie di sacrifizio.

Il legame interiore, la piena sottomissione del volere al comando divino, elementi caratteristici della vocazione, producono in Geremia la certezza di un' incondizionata fiducia e fede nel potere del suo Dio (16,19): «Jahve, tu sei la mia forza e il mio sicuro rifugio per il giorno della necessità» (17,14) «Tu sei la mia gloria» (17,17) «il mio rifugio per il momento del bisogno». Jahve è il Signore al quale egli, nelle circostanze avverse, si contrappone: (10,23) «Io so, o Signore che il destino dell'uomo non è in suo potere». Da lui, (Jahve)

il profeta riceve tutto il contenuto della sua vita: (15, 16) « La tua parola fu il mio cibo, la tua parola la mia gioia. Io sono perfino chiamato col tuo nome, o Jahve, Dio degli eserciti ». Durante le più aspre lotte egli torna all'origine della sua forza e trae conforto dalla coscienza del suo vincolo perfetto con l'Onnipotente, al servizio del quale egli ha consacrata tutta la sua persona, a cui è così intimamente congiunto e che lo ispira in modo tale che egli, come il tempio in Gerusalemme, trae il nome dal suo Dio. Egli è la sua riserva di forze in tutte le tribolazioni che gli vengono dai suoi nemici (20, 11): « Jahve, tu sei con me come un terribile eroe ».

* * *

L'incrollabile fiducia nella giustizia di Dio che lo aiuta a far proseliti nel popolo, l'impronta morale della coscienza che risulta da questo legame con Dio, il realizzarsi dello spirito della divina giustizia, gli conferisce un'impronta passionale discorde dal suo contenuto religioso ed affatto singolare per chi si ponesse da un punto di vista cristiano: produce cioè in lui la preghiera della vendetta. La preghiera, (11, 8, 25), trasportata nella perseguitata vita del profeta, si riferisce ad un fatto storico che ha attinenza con la più amara delusione della vita di Geremia, ad un attentato alla sua vita prodottosi nella cerchia dei suoi parenti. Probabilmente (secondo Volz), la trama era stata ordita dal clero di Gerusalemme (asprissimamente avverso al profeta fin dal tempo in cui Geremia aveva respinto il culto del tempio), che aveva tentato, facendo appello all'atteggiamento sovvertitore del profeta nei riguardi del tempio, un peraltro non riuscito attacco (c. 26).

Ma Jahve lo protegge anche la seconda volta. Geremia si avvede dell'intenzione dei suoi fratelli. Allora si sveglia terribilmente in lui la coscienza del diritto congiunta all'ira per il mostruoso delitto dei suoi congiunti. L'invocazione della giustizia di Jahve e l'indignazione per l'inganno si collegano in una passionale preghiera di vendetta (11, 20): « O Jahve Sabaoth, giudice giusto che metti alla prova e cuori e reni,

tu mi conosci, tu hai messi a cimento i miei sentimenti verso di te : abbandona i miei nemici come pecore destinate al macello, consacrali al giorno della strage affinchè io veda attuarsi su di essi il tuo giudizio punitore. Io affido a te la mia causa ». Qui si presenta assai chiara la più accentuata espressione del concetto della giustizia personale di Dio. Jahve è il giusto giudice che rimunera ciascuno secondo la misura della sua propria colpa (12,3), il che chiaramente gli spetta (11,20). Il profeta rappresenta in un rapporto di contrasto l'applicazione di questa giustizia di Jahve : « Tu mi conosci », dice Geremia, « tu hai messi alla prova i miei sentimenti verso di te ». Egli espone, in certo modo, al giudice del processo la posizione giuridica : da una parte la sua innocenza, i suoi sentimenti di fedeltà a Jahve, dall'altra i malvagi che attentarono alla sua vita. Movendo da questo contrasto egli suggerisce al giudice la sentenza nell'atto stesso in cui fervidamente gli chiede di punire i malvagi secondo la loro malvagità, in conformità, del resto, al suo modo di giudicare ciascuno secondo la sua condotta morale. L'autorizzazione a trascinare al banco dell'accusa innanzi a Jahve i suoi avversari gli viene dalla sua qualità di profeta : per mezzo dell'aggressione a lui fatta è, in pari tempo, colpito colui del quale egli porta il nome : l'attentato a lui è, come l'attentato al tempio, un sacrilegio che richiede una punizione immediata. Colui il quale lede i santi del Signore lede il Signore ; concetto il quale risuonerà anche nelle parole di Cristo (Luc. 10, 16) « ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με ».

Ed anche la prima lettera di Pietro (2, 23), parla di vendetta della giustizia di Dio per le offese contro i suoi Santi ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως.

Ed in una simile condizione, (c. 18, 18-23) appare il profeta. Dopo l'attentato mal riuscito del clero che stava a capo della città i suoi nemici decisero di accusarlo di offesa alla divinità, allo scopo di renderlo legalmente incapace di difendersi. Ed il profeta reagisce con lo stesso metodo. Egli affida a Dio il diritto di giudicare i suoi nemici. « Rivolgi a me la tua at-

tenzione » invoca egli (18, 19) dopo di avere premesso, in forma succinta, l'esposizione del motivo storico della sua invocazione di vendetta, « odi l'accusa della mia causa ». Contro appello innanzi alla giustizia che giudica ciascuno secondo il suo peccato, contro l'opposizione fatta alla sua stessa giustizia, alla sua stessa obbedienza, contro i peccati de' suoi nemici. « Sì, essi hanno scavato un trabocchetto per prendermi in esso, hanno posti lacci innanzi ai miei piedi ». E la conclusione, (23,6) è costituita da una preghiera ispirata da odio e da viva indignazione: « O Signore, non perdonare ad essi la loro colpa, non cancellare i loro peccati ! Essi debbono essere subissati da te ! Opera su di essi al momento in cui sei adirato ! » Ed il pensiero dell'ultimo verso esprime ancora l'esigenza di una giustizia che pesi assai bene. Egli affida i suoi avversari non al Dio giudicante, ma al Dio furente, affinchè Dio sfoghi l'ira sua su di essi. Mai un profeta ha pregato Dio con più fiammante sdegno: senza dubbio Gesù fu violento e passionale quando predicò contro i farisei (Matteo, 23); anche Paolo si adirò coi Galati (Gal. 5, 12), ed egli era, senza dubbio, veemente di temperamento ; ma difficilmente una preghiera fu ispirata da così passionali affetti, da sentimenti così estremi anche nel genere di quelli abitualmente espressi nell'Antico Testamento come quelli che vibrano nel rapporto di Geremia col suo Dio : in tutti i giudizi interiori, impliciti in quelle preghiere, è una ferocia selvaggia che spaventa.

Tali appelli veementi alla vendetta punitrice di Dio sui suoi nemici si ripetono anche in altri passi : v. p. es. al cap. 15 (15) « Fai tu per me vendetta dei miei persecutori », ove insieme all'amaro lamento per la ricevuta vocazione è espresso il voto della vendetta come un urgente bisogno di soddisfazione del suo anelito verso la giustizia di cui egli non vede la realizzazione nè al suo tempo nè in un tempo ulteriore.

Proprio da un così ardente anelare alla vendetta è animata anche la preghiera di punizione contro i derisori (17,14-18) ; alla quale Volz assegna una data che è approssimativamente quella del 606 a. C., sotto il regno di Jojakim. Quando Ninive cadde nel 612 e Gerusalemme restò illesa e la minacciosa pro-

fezia che Geremia aveva pronunziata nel 609 non si compì, tutti, il re, i preti, i profeti che erano stati ottimisti nel presagire l'avvenire lo assalirono col loro scherno. Il terribile dilemma tra il torto che gli si dà da tutte le parti e la coscienza della sua giustizia che è la giustizia di Dio induce di nuovo Geremia ad esporre tutta la posizione giuridica innanzi a Dio (17,16). La visione della illegalità del suo stato spaventoso sveglia in lui l'ira, fa che egli preghi Jahve di condannare i suoi nemici, di risparmiare lui e distruggere quelli, secondo la loro colpa, nel giorno del giudizio. « Sii la mia difesa e non il mio terrore nel giorno dell'ira ! Quelli che mi perseguitano debbono essere disonorati. Non io, ma essi debbono essere disonorati. Fa spuntare per essi il giorno dell'ira, infrangili ! Infrangili con colpi raddoppiati ! »

La natura passionale di tutta la preghiera appare, come si vede, dallo stesso stile. La dinamica orientale del sentimento è a stento contenuta in parole, espressa in frasi : le domande passionali vengono fuori sconnesse, frammentarie ; lo sdegno non cerca affatto espressioni molteplici e prolisse, ma l'imprecazione feroce ripete sempre le stesse parole.

Simili preghiere di vendetta sono, in tutta la loro spaventevole natura, un'espressione vivente di quell'agitato rapporto interiore tra Dio e il suo profeta in cui egli pose tutto il suo odio e tutto il suo amore in tutta la loro intensità emozionale.

Questi tratti completano le linee dell'interiore religiosità della pietà di Geremia elevandole ad una unitaria personalità profetica che racchiude in sè una tensione spirituale affatto insolita e peculiare e la esprime nella sua vita di preghiera. Le aspre antitesi della sua intuizione religiosa, cioè onnipotenza di Dio ed impotenza e dipendenza priva di volontà dell'uomo, minaccia dell'inesorabile giudizio punitore compiuto per ciascuno secondo la propria colpa e coscienza della propria peccaminosità, non sono del tutto prive di mediazione : sull'assoluta antitesi, infatti, è gettato il ponte della fede nell'amore e nella misericordia di Dio (31,20). « Il mio cuore palpita per lui » dice Jahve di Efraim « io debbo aver compassione di lui». E Jahve conosce anche le grazie ; egli perdona il popolo ca-

duto. Ed anche nell'immagine con cui rappresenta la sua relazione con Israele è una grande pienezza di affettuosi rapporti ; il quale sentimento è espresso nel connubio di Dio con Israele (2,5-3,1). V. specialmente 31,2: « Jahve mi è apparso da lontano ». « Sì (dice egli) io ti ho amato di sempre costante amore ; per questo ti ho serbato per tanto tempo il mio favore ».

L'amore e la grazia presenti nell'essere divino costituiscono il presupposto della più vera di tutte le preghiere, della preghiera di supplica. Nella preghiera di supplica di Geremia si congiungono i più diversi tratti di un vincolo affatto personale con Dio in una forma del tutto diversa da quella del violento tonare della sua preghiera di vendetta. Nel contenuto della sua preghiera di supplica appare di nuovo la profonda trasformazione prodottasi in tutta l'interiorizzazione della religione : non si tratta più di beni esteriori : il contenuto della sua richiesta consiste essenzialmente in ciò che è moralmente elevato. « Quando i nostri misfatti rendono testimonianza contro di noi, intervieni allora tu per amore del tuo nome » (14,7). « Non ci lasciare errare » (14,9). Ecco gli accenti che si seguono immediatamente nei Salmi (41,6 ; 51, 25, 7 ; 134, 2) e che fanno parte della supplica per il perdono dei peccati nel « Pater noster » (il Cohen chiama esempio tipico di preghiera il « miserere »).

Quando Jahve dice a Geremia (29,12): « Poi mi invocherete ed uscirete fuori e mi pregherete ed io vi ascolterò » nelle sue parole è il consenso generico che esprime l'esaudimento della preghiera e che conclude una lunga serie di esaudimenti che s'inizia fin dal tempo di Mosè. Geremia si trova incluso in una lunga serie insieme con le grandi intercessioni di Mosè e Samuele (15,1). Così parlò Mosè dopo la discussione del popolo presso il monte Sinai (31, 11) : « deponi la tua ira ardente, e pentiti del male che hai destinato al tuo popolo ». Ed allora Jahve si pentì del male che aveva minacciato al suo popolo. E qualche cosa di simile si trova nell'Esodo, (31, 11) « Perdona loro, te ne prego ! » E nei Numeri (14,13) « Perdona, per la grande tua grazia, il misfatto di questo popolo... Io

perdono secondo la richiesta della tua preghiera ». E per la preghiera di richiesta cf. Salmo 99,6. Ed anche nella profezia di Amos si trova questo tratto personale (7,2) ; cosicchè non è cosa che debba far maraviglia se in Geremia perfino si trovano anche intercessioni per i suoi nemici (18,20).

* * *

Ma quando il contenuto della preghiera si contrappone alla volontà giudicatrice di Jahve sorgono contrasti spaventosi. La forma più veemente di un simile contrasto fra la richiesta del perdono per i peccati e il diniego dato alla preghiera da parte di Jahve, è nella grande serie di preghiere (14,1-15,3) che s'inizia con l'annunzio, dato dal profeta, della grande carestia (1-6). Dalla deprimente coscienza della inevitabilità e dell'orrore della nuova tribolazione vien fuori una preghiera prodotta da una orrenda angoscia, che si dibatte contro uno spaventoso destino ; un umile piangere sboccante in un « non ci abbandonare ». A questa segue (10-16) la spaventevole risposta di Jahve : Geremia riceve la proibizione di intercedere ulteriormente per il suo popolo ed ha la promessa di mali ancora maggiori. Al ver. 17 (18) Geremia è ferito fin nel più intimo dell'anima e inizia uno sconsolato lamento per la risposta piena di propositi malefici. Nel ver. 19 (22) il lamento si muta in preghiera supplichevole che rivela un pietoso progredire dell'urgenza della richiesta : « Per amore del tuo nome non ci disdegnare ! Non disonorare il trono della tua maestà ! Ricordati ! Non rompere il tuo patto con noi ! Non esisti tu dunque ? Esisti tu ? Noi ti rendiamo omaggio ! » Ed alla nuova esaltazione segue una più profonda depressione per la risposta recisa di Jahve : (15,1) « E se anche Mosè e Samuele si presentassero innanzi a me io non vorrei accondiscendere : cacciate via da me questo popolo, esso deve andar via ! ».

Nel drammatico elevarsi di questa preghiera si rivela un eccitamento del sentimento che rappresenta in maniera efficacissima, per mezzo della saturazione massima della tensione interna, (richiesta, pentimento, angoscia, conoscenza, coscienza

della colpa, lamento, rifiuto), il vincolo personale del profeta con Dio e si mostra tutta la tragedia della posizione di lui che da un lato è obbligato a compiere il volere del Signore e dall'altro a non essere insensibile all'angosciosa situazione in cui si trova il suo popolo e a presentarsi come intercessore del perdono delle sue colpe al cospetto di Jahve. Il sentimento del vincolo col popolo, la necessità di soccorrerlo, urta con la missione divina di annunziare a questo popolo la sua rovina, di cacciarlo via dal volto di Dio, in un conflitto terribile che rende perplesso il profeta. Qui dunque accanto alla preghiera a base di IO e TU vien fuori l'intercessione : la richiesta del profetico pregare si estende a preghiera universalmente individuale ; il profeta si muove nell'ambito di una mediazione affidata ad una carica : Mosè, Samuele, come anche Geremia, pregano per consegna ricevuta ed in nome del popolo : il contenuto della preghiera è l'universale bisogno del popolo di cui il profeta, come membro della comunità, partecipa insieme a tutti gli altri che fanno parte di quel popolo ; e che Geremia sia vincolato nel più stretto dei modi alla comunità del suo popolo lo mostra il suo atteggiamento dopo la distruzione di Gerusalemme e l'esilio della massa principale del popolo.

Nella preghiera di richiesta si rivela anche una serie di tratti più fini che rendono ancora più chiara la natura personale del rapporto della preghiera : la conoscenza della propria dipendenza dal volere di Jahve (10,23 ; 12,1), la confessione della propria colpevolezza (15, 19). D'altra parte è proprio la coscienza della propria pietà, la vocazione, il ricorso alla propria rettitudine, ciò che fa sì che il profeta si possa presentar sicuro innanzi a Dio e gli dà il diritto di formulare la richiesta (11,20 ; 10,23 ; 17,7 ; 14,21 ; 15,15 ; 17,14).

Ed una forma di efficace opposizione è anche l'uso di indicare a Jahve i suoi propri interessi : (14,7), confr. Salmo 23,3. Il che appare anche più efficacemente al cap. 14 (21), ove il profeta esorta Jahve a non degradare il trono della sua maestà venendo meno al suo popolo. L'argomento più valido di simile « captatio benevolentiae » è indubbiamente il ricorso al patto che Jahve ha concluso col suo popolo per virtù

del quale Jahve è, in certo modo, richiamato alla sua parola d'onore (14,21) « Ricordati! Non violare il tuo patto con noi! ».

***

L'essenza della preghiera profetica è, (secondo Heiler, p. 358) in una evocazione di affetti. L'espressione « sfogare il proprio cuore innanzi a Dio » indica nel più perfetto dei modi la sua natura. La natura passionale di Geremia, che per la sua vocazione profetica fu tratto ad insostenibili dolori e conflitti lo induce a stati d'animo in cui l'indignazione per il destino che gli incombe lo spinge a contendere con Dio e quindi potenzia anche più la complicazione spirituale del suo rapporto con Dio.

Questo contendere con Dio si rivela in diversi gradi di intensità. Al cap. 6 (9-11) appare l'espressione della veemente amarezza del profeta. Egli non può più sopportare le lunghe provocazioni fatte da Jahve per prova del suo popolo ; egli avverte un'interna ripugnanza per tutto ciò che dura a lungo : « Raccogli la tua messe ! Raccogli la tua messe ! Sii operoso ! » All'increscioso sentimento dell'essere dirievolmente respinto si aggiunge, inasprendolo ancora di più, la conoscenza del perfetto indurimento del cuore della gente ch'egli dovrebbe convertire, e la disperazione della validità della sua impresa accende in lui un'ira che egli effonde senza misura, e che prorompe da una così profonda malinconia da non consentire allegria neanche al monello nella strada.

Al cap. 8 (18,23) si trova l'espressione di una grave afflizione ancor più profondamente occupante lo spirito (8,18): « Il mio cuore è malato ». Esso è perplesso e dubbioso perchè in una così grave angoscia, pur avendo egli pregato Dio con ogni calore, è venuto meno il soccorso. Il popolo grida : « Jahve non è dunque più in sè ? Il re non è più in sè ? ». E ciò lo lacera in un terribile dubbio (22) : « Non c'è un medico vicino ? ». Il sentimento del più perfetto abbandono lo spinge a dolorosi lamenti (23) « Ah se la mia testa fosse piena d'acqua ed i miei occhi fossero una fonte di lacrime onde io potessi, strappato al mio popolo, piangere giorno e notte ! ».

Il dubbio si concreta (12, 1-5 ad eccezione di 3) in una domanda diretta che segue sempre la sua profetica via e che egli, il servo giusto del Signore vivente in compagnia di empi, sempre di nuovo sente formularsi in sè (12,1): « Perchè la via degli empi è felice ? Perchè i perfidi e bugiardi sono sempre al sicuro ? » Nell'anima dell'uomo in cui si è formato il concetto della giustificazione individuale sorge subito questo grande « perchè » che si stupisce della non realizzabilità di questo concetto della giustizia in questo mondo e lascia perplesso l'interrogante. Ma tuttavia gli vien dato un conforto ammonitore da Jahve, che lo esorta a resistere con due immagini che, tracciate sullo schema dell'« a minori ad maius » esprimono in senso molto generale l'idea che non sia quella la più grande distretta che egli abbia provata. L'esplosione piena di questa amarezza che conduce dalla cieca obbedienza sulla strada della disperazione si trova al cap. 21 (7-9) in cui sorge dalla bocca del profeta il più aspro lamento sulla sua vocazione profetica e s'inizia un'aperta contesa e lite con Dio. Il profeta si sente raggirato, ingannato, sopraffatto, sente gravare su di sè il comando divino come una penosa costrizione, come un onere che gli sia stato malignamente imposto. Egli combatte con Dio come con un astuto avversario : si trova in uno stato di assoluta assenza di conforto e di abbandono divino : nulla ha più valore per lui, tutti ridono e lo ingiuriano, la sua profezia è del tutto infirmata ; egli non vede che dissennatezza e malizia.

Si vede, da questo allontanamento da Dio e dal contrapporsi ad esso, come nella pietà dei profeti, nonostante ogni avvicinamento di Dio e dell'uomo nell'interiorità dell'anima, che Dio e l'uomo si trovano l'uno di fronte all'altro come due grandezze separate, anzi come due centri volitivi : la preghiera è sempre una « relatio », non una « unio » ; e tale è, anche, il fine della preghiera della pietà mistica. Ed è anzitutto la subordinazione della volontà personale che crea la condizione di questo rapporto di dipendenza.

Ma permane, tuttavia, nell'esperienza religiosa, un elemento fortemente intellettualistico : al Dio personale si con-

trappone la personalità dell'uomo, la quale non solo si rende conto del suo interiore rapporto con Dio, ma osserva se il contegno di Dio si contiene nei limiti della stipulazione fatta. La presenzialità di questi due centri nell'interno della sfera religiosa è il presupposto di simili conflitti.

Al che corrisponde anche il modo onde questi uomini invasati da Dio si esprimono. Si tratta, in Geremia (21.7), di una forza cogente che sopraggiunge subitamente su di lui, e lo induce a riconoscere l'estraneo come soggetto attivo. Geremia parla di una violenza subita, ed Amos esprime in maniera affatto analoga questo essere afferrato da Dio (38): « Il leone ha ruggito, chi può non temere ? Il signor Jahve ha parlato, chi può non profetare ? ». E sotto questa coazione divina stava anche Paolo quando scriveva ai Corinzi (I. 9, 16): ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται.

A Geremia non fu risparmiata l'estrema disperazione: egli dovè maledire la sua vita (20, 14.18). Il sentimento prostrante della vanità di tutti i suoi sforzi, la sensazione del più assoluto abbandono dette a lui, che si vide abbandonato all'odio di tutti, il senso della vanità della sua vita. Considerando l'insuccesso di tutti i suoi sforzi, la vanità di tutte le promesse di aiuto divino, egli esclama (20.14): « Maledetto il giorno in cui sono nato ! Perchè son dovuto uscire dal grembo materno ? ».

E questo è il momento più fosco di tutta la sua vita interiore, il momento in cui si sente più lontano da Dio, che gli aveva promesso di non mai abbandonarlo. La perfetta disperazione, l'integrale assenza di qualsiasi conforto o sollievo o liberazione lo portano, per un momento, in una notte ove non c'è più posto per Dio.

***

Così si muove la vita religiosa di Geremia sulla linea del più intimo legame con Dio fino alla più torturante concezione di Dio attraverso una numerosa serie di rapporti personali del suo cuore con Dio stesso. La quale costituisce, tanto nell'imponenza del tono, quanto nella passionalità dell'elemento perso-

nale e nell'approfondimento e nell' interiorizzazione della relazione divino-umana, l'elemento durevole della sua produzione per mezzo del quale egli ha esercitato su tutta l' ulteriore vita di preghiera un influsso immediato e valido.

La comunità ha effettivamente vissuto, nell'esilio, ciò che non aveva voluto udire dalla bocca del profeta, che cioè l'essenza della religione non è un complesso di prat che a base di servizio divino fatto nel Tempio e di sacrifizi cruenti, bensì è un rendere omaggio alla divinità nel cuore e nel sentimento, e, più precisamente, in un « cuore spezzato ».

E il servizio divino dopo il ritorno dall'esilio si svolse bensì di nuovo nel Tempio, il codice sacerdotale produsse nuove e molto complicate prescrizioni intorno ai sacrifizi ed alla liturgia, ma il servizio religioso trasferito nella intimità non potè più essere impedito da queste. Nella diaspora in generale sorsero case di preghiera e di adunanza nelle quali fu celebrato il nuovo ed incruento servizio divino. La diffusione di questo servizio divino spiritualizzato rese possibile il sopravvivere della religione giudaica quando, dopo la definitiva distruzione del Tempio, scomparve tutto l'antico culto. Onde poi Geremia è divenuto, direttamente e per la sua efficacia storica (per mezzo di questo rivolgersi del cuore a Dio divenuto il centro della vita religiosa nell'anima del singolo), un immediato precursore del Cristo.

Berlino.

Ernesto Benz.

IL CARATTERE MISTICO
DELLA
LITURGIA BIZANTINA

μυστικῶς
εἰκονίζοντες
(Liturgia del CRISOSTOMO).

Il liturgista inglese Edmondo Bishop ravvisa nella sobrietà tipica del romano delle origini la più specifica caratteristica della liturgia romana, la sua più profonda e particolare essenza. L'antica romana *maiestas*, la catonica *gravitas* è come l'impronta propria impressa alle orazioni dei *Sacramentaria*. È inoltre anche sorprendente l'elemento giuridico: specialmente nel canone dell'*actio* (1) eucaristica, così detta nella antica e chiaramente espressiva lingua romana. Il *pontifex* romano prega nella santa *actio* in maniera fortemente spirituale, sobria e precisa: onde i doni offerti possano divenire una *oblatio adscripta, rata, rationalibis et acceptalibis*. Ma la liturgica *actio* romana ha anche portato, tuttavia, a forte espressione il carattere di una rappresentazione di mistero di tipo ellenistico (2): ma senza che fosse, per questo, turbata la sobria, antica, romana chiarezza. Questa antica lingua romana rituale, solenne, profondamente piena di significato, nel suo decoro, nella sua lapidaria monumentalità, nella sua maniera affatto dominatrice di esprimersi, offrì un veicolo adatto per esprimere l'essenza esoterica del mistero, significativa per i soli

(1) Per il significato liturgico della parola *actio* si veda l'esauriente articolo del dott. Odo Casel O. S. B. nel «Jahrbuch f. Liturgienwissenschaft», I, p. 343: dello stesso Casel confronta anche, per le pagine seguenti, la ricca monografia intorno alla «Liturgia come celebrazione di mistero» (vol. IX della «Ecclesia Orans»).

(2) Come l'antico jerofante οὔτε κρύπτει οὔτε φάινει ἀλλὰ σημαίνει.

iniziati. Ogni esaltazione, ogni ispirazione estatica, ogni complicazione, è del tutto estranea alle orazioni dei *Sacramentaria* romani (1). Essi parlano della sacra *actio* e dei cibi che in essa si offrono agli iniziati sfiorando solo l'argomento con parole che accennano da lontano piuttosto che dare una spirituale spiegazione dell'argomento od esaurirlo del tutto (2). I *sacri dona mysterii* sono quindi serbati proprio per mezzo delle antiche, decorose, tradizionali formule, mentre solo gli iniziati conoscono il senso profondo (ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, ἴσασιν οἱ μύσται, ἴσασιν οἱ πιστοὶ, Crisostomo, Migne 53 : 433), dei sacri riti e delle formule liturgiche, dei δρώμενα e λεγόμενα.

Al semplice Romano basta di sentir parlare, con decorosa serietà e perfetta compunzione il suo *pontifex* intorno ai *sacrosanta mysteria*, mentre che il Siro o il Bizantino tripudia in un mistico, orientale, sovrabbondante giubilo, visto che ha partecipato al divino, sacro, incontaminato, immortale, celeste e vivificante mistero, che dà il sacro brivido (Liturgia del Crisostomo a proposito della Comunione) (3).

Ciò che appare, nella mistagogia bizantina, in antitesi alla semplice *actio* romana è il carattere drammatico, che contrassegna tutti gli eucaristici τελούμενα. Lì tutta la comunità degli spettatori che stanno intorno rivive la rappresentazione sacra (4), è perfino investita dello stesso ufficio e abbigliata con gli stessi abiti, (συμπάσχει), così come in un antico θίασος di mistero l'azione sacra del dramma del mistero si va svolgendo lentamente in una gradazione di grandi e piccoli in-

(1) L'archimandrita della comunità ortodossa a Manchester, Costantino M. Callinicos nel suo Χριατιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ (Alessandria 1922) parla del carattere sociale (« panecclesiastico ») che la liturgia bizantina soleva avere in contrapposizione a quella latina (p. 390). Ma ciò è solo in parte corrispondente al vero. L'antica *actio* liturgica che tutti i *circumstantes* concludono secondo la dossologia delle conclusioni, con un *amen*, ha senza dubbio poco da fare con le messe cantate a pagamento del tardo medio evo. Ma è certo però che in Oriente si è mantenuta inalterata, fino al giorno d'oggi, la fisionomia tipica dell'antica comunità dei misteri, il contemplativo patire insieme (συμπαθεῖν) per opera dei misti del dramma rappresentato nel mistero.

(2) « Cristo è tra noi », dice il prete al diacono nella Comunione.

(3) Canto della Comunione nella liturgia del Crisostomo.

(4) ὃυ μὴ τοῖς ἐχθροῖς σοῦ τὸ μυστήριον ἔιπω (Troparion per la Comunione).

gressi, del cherubikon e dell'epiklesi. Per mezzo della partecipazione ai celesti ed immortali misterî si realizza, per i misti, una momentanea *parousia* (1); essi recano in sè, d'allora in poi, una potenziale deificazione, come anche gli antichi misti, dopo ricevuta la illuminazione, sono assunti tra gli dei (Platone, Fedone, 81. A.). Essi hanno vista, nella partecipazione al μυστικὸν δεῖπνον la vera luce, come in un'orfica pannychis, ed un celeste spirito (2) li ha invasati. Anche la promessa dei comunicanti di non dire il mistero ai profani è proprio del ciclo di una antica μύησις (3). Il dramma del mistero, gli attori del quale sotto il velo della liturgia portano gli spettatori nell'ipercosmico, ha il suo proto, deutero e tritagonista. Tutti sostengono una parte, corrispondente al loro grado gerarchico, nei sacri δρώμνεα svolgono per gli spettatori misti il liturgico dramma in cui il dio divien presente ed opera nel suo θίασος.

La liturgia bizantina non conosce una preparazione esatta fin da principio, della mistagogia quale è stata gradualmente

---

(1) La dottrina intorno alla « Trinità datrice di vita » è il nocciolo di tutta la teologia della chiesa d'Oriente. L'ideale è il trasfigurarsi del mondo a somiglianza della santa Trinità o l'unificarsi di tutte le creature in Dio. Il russo S. Sergio edificò, come narra la sua biografia, una chiesa in onore della Santa Trinità, come uno specchio per i giovani da lui riuniti in vita comune, affinchè essi, mediante la contemplazione della santa Trinità, potessero superare il timore che li prendeva di fronte ai dilaceramenti pieni di odio che vigono nel mondo. Il prof. N. Berdiajew, in un articolo intorno alla chiesa d'Oriente in « The student World » (luglio 1928) ha dedicate parole fini e profonde nella loro creatività a questa dossologia con cui comincia la liturgia. Nell'estasi delle preghiere pneumatiche del cristianesimo delle origini si sente aleggiare, applicata prolissamente per mezzo di speculazioni dogmatico-liturgiche, la dossologia della Trinità della cosidetta liturgia di Giacobbe: Δόξα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τῷ τριαδικῷ καὶ ἑνιαίῳ φωτὶ τῆς θεότητος, τῆς ἐν Τριάδι μοναδικῶς ὑπαρχούσης καὶ διαιρουμένης ἀδιαιρέτως. Τριὰς γὰρ εἷς θεὸς Παντοκράτωρ, οὗ τήν δόξαν οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται, ἡ δὲ γῆ τὴν Αὐτοῦ δεσποτείαν, καὶ ἡ θάλασσα τὸ Αὐτοῦ κράτος, καί πᾶσα αἰσθητὴ καὶ νοητὴ κτίσις τὴν Αὐτοῦ μεγαλείοτητα κηρύττει πάντοτε · ὅτι Αὐτῷ πρέπει πᾶσα δοξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς ἀιῶνας τῶν ἀιώνων. (Brightman).

(2) οἱ δὲ πιστοὶ πάντες τὸ Ἀμὴν ἐπιλέγουσιν καὶ τοῦτο τὸ ῥῆμα βοήσαντες, οἰκειοῦνται πάσας τᾶς ἐκείνου φωνὰς. Così Nicola Kavasilas, arcivescovo di Tessalonica (sec. XIV) nella sua « Ermeneutica liturgica » (Migne, 150, 401).

(3) Il messale romano conserva ancora un tipico servizio divino ellenistico sinagogico nel cosidetto « grande sabato » (quello della vigilia di Pasqua), nella sue dodici letture o profezie.

raggiunta dalla *synaxis* eucaristica latina. Solo risuona, fin dal principio della celebrazione propriamente detta del mistero l'avvertimento di tenersi lontani dagli ἀμύητοι o anche, come in Antiochia, dagli eterodossi. Allorchè, dopo il congedo dei catecumeni, restano i soli πιστοί, questi si accingono immediatamente ad accogliere il re dell'universo, che è accompagnato, con invisibili passi, dalle schiere degli angeli (cherubikon). E la liturgia, per tal motivo, non comincia, quindi, con una preghiera, ma con una solenne dossologia (1) che, pronunziata dalla bocca dello jerofante che compie i τελούμενα, da quella del diacono e dalla comunità dei misti che fanno da spettatori, concorda in un tutto armonico. « Benedici, o Signore ! Sia lodato il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ora e sempre e nella eternità dell'eternità ». I circostanti, che costituiscono oggi un coro che canta, dicono d'accordo con lui, « amen » (2). La liturgia si svolge quindi armonicamente in un canto in forma di dialogo sempre avvicendato di cui sono attori il coro, il diacono ed il prete.

Questa introduzione alla vera e propria solennità del mistero trova il suo più remoto fondamento nella solennizzazione settimanale del sabato, nella sinagoga ellenistica della diaspora. Canto, preghiera e lettura della sacra scrittura sono gli elementi tipici del servizio divino sinagogale, come si celebra nei centri ellenistici.

La liturgia procede gradualmente oltre, cresce in intensità sempre più commovente per i misti spettatori che stanno intorno, passando da una introduzione costituita di servizio divino di preghiera di tipo ellenistico-sinagogale ad una mistagogica celebrazione di mistero. L'azione che gradualmente si svolge conduce il θεατής da una omiletica innologica ai veri e proprii τελούμενα come anche il Telesterion o l'Altanaum consente l'accesso solo a colui il quale è passato attraverso il

---

(1) ἡ θειοτάτη τοῦ ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ ἄρτου καὶ ποτηρίου κοινὴ καὶ εἰρηνάια μετάδοσις. Dion. Areop., *Hier. Eccl.* 3 : 3 (Migne, 3. 228).

(2) Τὰ μυστήρια... τὰς θύρας κλείοντες ἐπιτελοῦμεν. Giov. Cris. in *Matt. hom.* 23 : 3 (Migne, 57, 313).

cortile, il portale e la navata (ἀυλή, νάρθηξ, καθολικόν). La parte introduttiva era specialmente pei catecumeni, mentre nella seconda, riservata esclusivamnte per i già illuminati, la preghiera ed il canto assumono maggiore profondità. Preghiera e canto sono pervasi da un profumo di profondo gnosticismo, da un estatico profumo che vapora in alto di pneumatica pietà di mistero, del genere di quella del cristianesimo delle origini.

La teologia mistico-liturgica di uno pseudo Dionigi areopagita fiorisce nella sfera di questa mistagogia che culmina, per gli iniziati, nella deificazione ad essi concessa per mezzo dello pneumatico cibo del mistero. Ma catecumeni, ed « ascoltatori » non iniziati ed eterodossi non debbono vedere il compimento integrale del mistero. Poco dopo l'inizio della vera e propria celebrazione del mistero i catecumeni sono mandati via e le porte sono chiuse; non altrimenti gli ἀμύητοι debbono seguire da lontano, in maniera essoterica, l'elemento esoterico dei sacri δρώμενα. Il Crisostomo fa compiere i misteri solo a porte chiuse.

Il rituale congedo dei catecumeni in nessuna delle liturgie orientali è così diffusamente elaborato come nella cosiddetta liturgia clementina delle *Constitutiones Apostolorum*, una specie di liturgia ideale che nelle sue parti più antiche risale al terzo secolo, e nell'originale ellenistico e nel sostrato delle due liturgie bizantine che ci sono tramandate sotto i nomi del Crisostomo e di Basilio. Dopo la lettura dei libri santi e dopo una parola di ammonimento del vescovo che presiede alla celebrazione, tutti si alzano, un diacono si fa avanti e dice ad alta voce : « Nessuno dei catecumeni ! Nessuno che non appartenga ai credenti ! » E i credenti odono quindi da lui l'invito a pregare perchè sia concesso anche ai catecumeni il dono della theognosia, perchè anche essi possano divenir degni del bagno della iniziazione e subito dopo del dono dell'abito dell' immortalità, perchè anch'essi possano partecipare coi misti, in virtù della deificazione dell'iniziazione, all'apoteosi : διὰ τῆς μυήσεως ἀξιωθῶσι τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ τῆς μετὰ τῶν ἁγίων διαμονῆς.

E il teletarca esprime, a proposito dei catecumeni che stanno genuflessi innanzi a lui, la preghiera che possano anche essi esser presto giudicati degni della sacra iniziazione. E dopo l'invito del diacono « voi che qui siete catecumeni andate in pace ! » sono congedati. Dopo il congedo degli ἀμύητοι restano solo gli interamente illuminati, i « santi fratelli » adunati come epopti per il θυσιαστήριον. I diaconi si collocano presso le porte chiuse del sacrario affinchè neanche ad un solo profano sia possibile l'accesso agli ἄρρητα.

Quando si portano nel sacrario i sacri elementi, i « preziosi doni », comincia nella liturgia bizantina del Crisostomo e di Basilio lo spaventoso dramma del mistero, s'inizia la φρικωδεστάτη ἱερουργία. « E poichè di questo Dio noi (così il coro dei cantori nel cherubikon) rappresentiamo i cherubini pieni di mistero e cantiamo il canto di lode tre volte sacro della trinità datrice di vita, fate che deponiamo tutte le cure della vita per poter accogliere in noi il re dell'universo, che è seguito con invisibili passi dalle schiere degli angeli » (1). Col μυστικῶς ἐικονίζειν, ossia col mistico imitare o rappresentare, noi tocchiamo la più profonda ed intima essenza della liturgia dei misteri (2). I misti, presi da un brivido di terror sacro, vedono nel dramma sacro tutti i πάθη del loro dio, la sua discesa ai più bassi elementi e la sua trasfigurazione attuantesi di nuovo nel tempo in maniera misticamente reale sotto il velo della sacra jerurgia. In tal modo nella mistagogia i cantori, e con essi tutti i circostanti spettatori, divengono attori

---

(1) Οἱ ψάλται ὡς μιμηταί (« attori » liturgici, come anche gli antichi misti rappresentavano in maniera drammatica tutta la οἰκονομία della salvezza di Osiride o di Attis), ἀγγέλων προτρέπουσι τὸν λαὸν εἰς τὸν χερουβικὸν ὕμνον. Ἐν δὲ τῷ λέγειν τοὺς ψάλτας τὸν αὐτὸν ὕμνον ἅμα τῷ λαῷ, σημαίνεται ὅτι οἱ ἄγγελοι συνψάλλουσιν. Pseud. Sophronio, c. 20 (Migne, 87, 4000). Di ciò ha avuto un avvertimento assai fine il compositore russo Bortniansky e lo ha espresso in musica, nel suo *cherubikon*, quando fa che le parole del principio siano sostenute da una melodia meravigliosamente profonda ed improntata a mistica gioia.

(2) « La icone, dice il principe Eugenio N. Trubetzkoy, non è un ritratto, una copia, ma una *prefigurazione* della umanità futura, del genere umano in quanto si è trasformato in tempio di Dio » (La concezione religiosa del mondo delle antiche iconi russe, Paderborn, 1927, p. 72).

e collaboratori, συλλειτουργοί di invisibili, celesti o pneumatici liturgi che accompagnano l'ellenistico Kyrios-Soter, il bizantino βασιλεὺς τῆς δόξης che sta per apparire nel suo thiasos con pompa orientale. I cantori sono, come μιμηταί ἀγγέλων simboli (1) degli angeli; essi sono, in conformità della parola cherubikon, « icone dei cherubini ». E come le iconi non imitano che come se partecipassero in maniera pneumatica a qualche cosa di futuro e di celeste, così anche i cantori sono, in senso più profondo, pregnante, animato dalla teologia dei misteri, ellenistici « simboli » dei cherubini. Il σύμβολον rende in parte temporaneamente attuale il futuro eone, esso rende reale la σωτηρία del mistero pneumatico-sacramentale. La parousia della divinità diviene per un momento realtà. I riti, i sacri δρώμενα e i liturgi, gli jerofanti, sono simboli, una specie di « icone » della mistica economia della salvezza; simboli che la raffigurano rendendola presente e rappresentandola. Così nel cherubikon si fondono insieme l'αἰσθητός e il νοητὸς κόσμος (2). I misti contemplano la divinità di cui tutta la mistagogia ed essi stessi divengono « simboli » (3).

Quando noi diciamo che la liturgia bizantina è un nobilis-

---

(1) Noi moderni, per un secolare e solo unilateralmente spirituale uso di analisi abbiamo perduto il senso profondo e pieno di contenuto della parola « simbolo » come anche della parola « Mysterium ». Una indagine sul profondo, mistico senso delle parole si trova nell'elegante volumetto del dott. Herwegen « Christliche Kunst und Mysterium », Münster in Westf. 1929.

(2) I misti, rapiti lungi da questo icone, contemplano nel mistero la finale *anastasis*: « Noi abbiamo vista la resurrezione di Cristo », cantano (comunione della liturgia del Crisostomo), dopo di esser divenuti col loro Soter, σύσσωμοι e σύναιμοι. Nell'espressione φωτίζου φωτίζου ἡ νέα Ἱερουσαλήμ! essi solennizzano, fin da ora, nella rappresentazione sacramentalmente reale, la grande Pasqua, alla quale sperano di partecipare in maniera più perfetta nel giorno che non ha sera del divino eone (ἐκτυπώτερον μετασχεῖν ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ ἡμέρᾳ τῆς ἀιωνίου βασιλείας). Da questa preghiera, in cui risuonano gli accenti di una *paronusia* da cristianesimo primitivo, s'innalza un mistico profumo di *gnosis*.

(3) Un'ellenistica *epifaneia*, in cui l'elemento divino e quello umano si congiungono in un ἱερὸς γάμος, cherubini e misti συνψάλλουσιν nel cherubikon come nell'epifania τὰ ἄνω τοῖς κάτω συνεορτάζει, καὶ τά κάτω τοῖς ἄνω συνομιλεῖ. (la chiesa greca nel suo eucologio per la consacrazione dell'acqua il sei gennaio). Cf. alcuni passi intorno allo stesso soggetto nel mio articolo a proposito della festa dell'epifania, negli Atti del « Congrès d'histoire du Christianisme » Paris-Amsterdam, 1928, p. 227.

simo *specimen* dell'antico sentimento religioso dei misteri, intendiamo riferirci specialmente al mistero di natura sincretistica del tardo ellenismo, nel quale le speculazioni mistico-teologiche dei filosofi alessandrini si connettono meravigliosamente col sentimento religioso greco dei misteri e con la teosofia orientale. La dottrina del logos di Filone, la gerarchia simbolica dello pseudo Dionigi e la teologia gnostica di Clemente alessandrino risuonano nelle preghiere dell'eucarestia pneumatica che sono ricche di ispirazione ermetico-alessandrina e sono insieme, concepite come λογικὴ λατρεία (1).

La liturgia bizantina (del Crisostomo o di Basilio) è come un microcosmo della vita spirituale ellenistica religiosa e filosofica, una preziosa reliquia di ciò che di più nobile dell'intuizione platonico-gnostica del mista cristiano (che era imbevuta di divina ispirazione e piena di pneuma), ci sia stato tramandato per opera della mistica Bisanzio. Come i cantori del cherubikon affermano, cantando, di essere μυστικῶς « icone » dei cherubini, così in questa mistagogia liturgica il mistero tacito della icone bizantina diviene reale e sacramentale attualità (2). Icone e liturgia si comportano come una ἐποψία πόρρωθεν del mistero per mezzo dei misti e ciascuno, come συλλειτουργός, per il suo cooperare e sentimentale compartecipare (συνπαθεῖν) al complesso dei sacri riti, gesti, preghiere, canti e simboli diviene un evocatore del divino pneuma che congiunge in un solo, pneumatico *corpus mysticum* tutti i χϕιστοτελεσταί.

E così anche l'edifizio della chiesa adorno di iconi è una specie di rappresentazione, una specie di microcosmo in cui questo eone dell'ipercosmico, del futuro eone, del giorno che non avrà sera, della Pasqua eterna che era già effigiata per mezzo di

(1) Il carattere di mistero ha improntata tutta l'evoluzione dell'arte figurativa bizantina. Essa partecipa del carattere sacro del mistero rappresentato e della sua essenza soprannaturale. La figura deve comunicare il mistero a chi la contempla. Dott. Herwegen, « Christliche Kunst und Mysterium », *p.* 21.

(2) Quindi un autentico « darstellendes Handeln » (Schleiermacher), una *representatio* dei πάθη di un essere divino.

icone e liturgia, è simbolizzato nel senso antico della parola, cioè sacramentalmente rappresentato nei sacri τελούμενα. Il *pignus futurae gloriae*, la pneumatizzazione, la trasfigurazione di questo cosmo che vive fino da ora potenzialmente, è l'essenza dell'antica liturgia cristiana, anzi di ogni liturgia orientale. L'antica liturgia cristiana è, come mistagogia, un dramma ellenistico di mistero in cui in maniera cultuale, rituale, sotto il velo della liturgia, sono rappresentati e rivissuti per e dagli iniziati i πάθη di un salvatore. I misti sono deificati per virtù del dramma sacro che essi celebrano con tanto ardore che tutti, interiormente, lo rivivono individualmente. La mistagogia, la simbolica οἰκονομία τῆς σωτηρίας è una « icone » del mistero originario : un Soter, il quale scende dal regno della luce per traversare tutti i più bassi elementi per poi, coi salvati e i redenti, tornare nel suo dominio.

Proprio l'edifizio della chiesa, esalante lo gnostico profumo della Ἁγία Σοφία è come un τελεστήριον ellenistico, « la casa piena di segreto, la remota, trascendente visione della celeste città di Dio » (Trubetzkoy), il palcoscenico del mistero sul quale si compie, sotto la guida del mistagogo, il mistero divino ed umano insieme. Quasi ogni mistica, nella chiesa orientale, è anche liturgica mistica di culto ; proprio al contrario della mistica occidentale, che ha un orientamento accentuatamente individuale.

La mistica orientale greca, (e più tardi quella russa), reca l'impronta degli scritti dello pseudo-Dionigi areopagita (1) i quali, pieni come sono di ellenistica gnostico-pneumatica ἀλληγορία, sono orientati verso la mistagogia.

Dalla liturgia bizantina esala un soffio che risente del mondo intellettuale ellenistico-alessandrino (2). È questa l'at-

(1) Cf. l'articolo di Nicolai von Bubnoff « der Katholizismus im Spiegel des russischen religiösen Bewusstseins » p. 336 (nella « deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissensch. und Geistesgesch. » 1928, fascicolo II). Esso contiene una ben orientata illustrazione della differenza che passa tra la concezione russo-bizantina e in generale orientale (mistica) dell'essenza della chiesa e quella latino-occidentale (più legalistico-giuridica che mistica).

(2) Gli aspetti più eleganti della più recente letteratura sull'areopagita si trovano nel « Byzantinisches Christentum » (1923) di Ugo Ball nella parte intitolata « Dionysius Areopagita ».

mosfera in cui respirano Filone e Plotino, Clemente ed Origene, i tre Gerarchi cappadoci, lo pseudo Dionigi areopagita. Ed anche gli antichi misteri esalano un profumo di pneuma ellenistico-cristiano e neo-platonico gnostico. Qui la speculazione scientifica alessandrino-giudaica opera con lo pneuma dei misteri: la teologia del Logos di Filone si fonde con la « illuminazione » (1) degli antichi iniziati.

Dom Gillet ha giustamente osservato che la liturgia bizantina, nel suo meraviglioso e armonico complesso, è una teologia gnostico-pneumatica del Logos (2). Il mondo intellettuale ellenistico filosofico-religioso si rispecchia qui come un microcosmo inserito nella cornice dei riti degli antichi misteri. Così la liturgia bizantina, come nobilissimo culto dei misteri, è un culto « logico », un culto del Logos e nel Logos, una vera λογικῆ λατρεία la quale rende possibile ai misti, in conformità della parola del martire Giustino, di « vivere insieme col Logos » in un'atmosfera profumata di ellenistico sentimento religioso di mistero.

Dordrecht.

PAOLO HENDRIX.

---

(1) Illuminati « dalla pura luce della divina gnosis » cantano, nella partecipazione ai sacri misteri, i misti già deificati « però che hanno vista la vera luce, però che hanno ricevuto un celeste pneuma » (Liturgia di Crisostomo dopo la Comunione).

(2) « On pourrait dire que la liturgie byzantine est « *gnostique* » (au sens de Clément d'Alexandrie, non au sens de Cérinthe ou de Valentin) « pneumatique » (en rapportant ce mot à la notion du Pneuma divin) « logique » (en rapportant ce mot à la notion de Logos) ». Dom. Gillet O. S. B. nelle « Questions liturgiques », IX, p. 88.

IL SIMBOLISMO GIOACHIMITA

Se l'analisi diretta degli scritti ancora inediti di Gioacchino da Fiore conduce inappellabilmente alla revisione della tesi che fa di lui un tributario pedissequo delle tradizioni ecclesiastiche orientali (1), conduce anche, di pari passo, ad una cancellazione della sentenza che vede in lui un eretico, nello stretto significato del termine, del dogma trinitario.

La sentenza del quarto concilio lateranense ha pesato sinistramente sulla memoria del mistico calabrese (2). E pure, anche a prescindere da ogni valutazione degli scritti gioachimiti, non si sarebbe dovuto trascurare il fatto che il verdetto sinodale è concepito in termini negativi e rimprovera all'abbate florense unicamente la sua impugnazione della dottrina di Pier Lombardo. Se, implicitamente, gli fa addebito di adoperare, a simbolo del mistero trinitario, comparazioni umane ambigue e claudicanti, si astiene completamente dal definire ereticale, una similitudine. Anzi, quasi a distinguere fra l'im-

(1) V. i nostri *Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore*, in RR. IV. 5, specialmente p. 397 e ss. Procedendo da osservazioni e constatazioni puramente artistiche, anche il Caruso (*L'arte e la fede in val di Crati nel secolo XII*. Dijon, Privat, 1928 : Atti del Congresso della « Association Bourguignonne des Sociétés Savantes ») è giunto al riconoscimento del carattere strettamente latino della riforma florense.

(2) « Damnamus et reprobamus libellum seu tractatum, quem abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit sententiis : quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non generans, neque genita, neque procedens. Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam, manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; nec est essentia, nec substantia, nec natura : quamvis concedat quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia, una substantia, unaque natura. Verum unitatem huiusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia » Mansi, XXII, 282 e s. : Denzinger, 431.

perizia ingenua e innocente del monaco e l'inescusabile pervicacia di chi più tardi osi tenere in non cale la sentenza romana, rivendica l'inattaccabilità di Gioacchino e del suo istituto, per riservare il qualificativo di « eretico » solamente a chi tenti di tornare all'impugnazione della dottrina di Pier Lombardo, dopo la solenne canonizzazione fattane dal Concilio.

Invece, anche fra i più recenti studiosi di Gioacchino, e di quelli che vanno valutati come *primi subsellii*, non è mancato chi la sagoma di Gioacchino ha voluto tracciare come quella di un aperto e riconoscibile eretico trinitario. Abbiamo nominato il Fournier. Lungi da noi il proposito di toglier comunque credito alle sue eccellenti *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, redatte con così ansiosa cura di fare appello ai testi editi ed inediti del veggente calabrese e degli scrittori coetanei di questioni teologiche (1). Ma affinità puramente esteriori fra il pensiero gioachimita e la dottrina professata in quel polemico *Liber de vera philosophia* da lui esumato dal manoscritto 290 della Biblioteca civica di Grenoble, lo hanno indotto ad un bizzarro riavvicinamento fra Gioacchino e Gilberto di Poitiers, che, se non ci inganniamo, costituisce una riprova eloquente della difficoltà che va incontro ai più esperti, quando si vogliano muovere in quell'oscuro labirinto che è il processo di sviluppo della speculazione teologica nel periodo capitale che va da Abelardo a San Tommaso.

Noi non vogliamo nè pur tentare, qui, l'indagine, che si presenta piena di suggestione, sui rapporti concreti e ideali fra la posizione del Porretano e quella di Pier Lombardo. Un loro qualsiasi collegamento può apparire paradossale. E pure non ci si può sottrarre all'impressione che il modo di procedere dell'uno abbia qualche affinità con il modo di procedere dell'altro, sicchè non debba assolutamente escludersi che la sentenza del concilio lateranense abbia finito col cancellare quella di Reims, e abbia costituito una tarda rivincita del pensiero del Porretano. Non si vede infatti quale differenza sostanziale

(1) V. nei citati *Prolegomeni* il giudizio a p. 389 e s.

corra fra il pericolo di un'implicita asserzione della divina quaternità nell'enunciazione del Porretano, il quale, distinguendo il *quod est* dal *quo est*, faceva della *divinitas* un qualcosa distinto dal *Deus*, che è ciascuna delle divine persone, e in quella di Pier Lombardo, che distingue la « quaedam summa res » che è l'essenza in Dio e le tre persone. Ma la dimostrazione di simile asserto imporrebbe un'analisi dello sviluppo teologico intorno al problema trinitario nella prima metà del duodecimo secolo che non è qui il caso di intraprendere.

Qui si vuole semplicemente addurre una esemplificazione delle difficoltà e degli abbagli cui va incontro chi, nella delinezione delle correnti mistico-speculative in cui si fraziona il pensiero cristiano in quel torno di tempo, non si armi delle più scrupolose cautele (1).

Nella fattispecie, l'aver avvicinato il pensiero trinitario di Gioacchino a quello di Gilberto di Poitiers ha tratto il Fournier a immaginare che la predicazione del monaco calabrese potesse avere, direttamente o indirettamente, qualcosa in comune con il *Liber de vera philosophia* da lui esumato, dove, fra l'altro, contro San Bernardo si muovono le insinuazioni più pericolose (2). Cosa letteralmente assurda per un cisterciense del secolo duodecimo, per quanto leggermente animato da un certo spirito di fronda.

---

(1) Lo ha ben compreso il Grundmann, il quale, nelle sue *Studien über Joachim von Floris*, anche quando si indugia sulle concezioni trinitarie del suo autore (come quando tratta della idea gioachimita dello Spirito a p. 142 e ss.) si guarda bene dal definirne i caratteri teologici, che non vi sono, o dall'equipararle a sistemi scolastici coetanei.

(2) Accennando, ad esempio, al sinodo di Reims e alla dichiarazione in quattro articoli presentatavi, l'autore del *Liber de vera philosophia* ne attribuisce la preparazione a san Bernardo con queste impertinenti parole : « item fuit alius vir vite venerabilis ; cum esset bene potus in nocte cum paucissimis familiaribus suis in ospicio suo, decrevit credi quod aliquid unum numero est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod tres persone non sunt tria, et alia quedam inferioribus similia. Quod quia non scripsit in volumine, non est necesse amplius notare. Potuit enim in his sicut in aliis quibusdam que scripsit sollempniter errare. Hic namque spatiose scripsit (allusione errata al c. v. del *De laude militiae Templi*) quod milites Templarii jerosolimitani, pro antiquis turibulis et urceolis et aliis instrumentis veteris legis, dependent tempore isto in Templo Domini, de quo Dominus ejecit vendentes et ementes, sellas et frena sua et lanceas et alia milicie sue instrumenta necessaria, quod falsissimum est, quia nec Templum in potestate illorum est ». Fournier, *Études* ecc., p. 67.

Sta di fatto che la preoccupazione dominante degli scritti di Gioacchino non è mai una preoccupazione teologica, bensì morale ed escatologica. E che anche là dove egli muove in guerra contro i sistemi teologici del suo tempo, tutti polarizzati verso una interpretazione razionale del mistero trinitario, egli non è mai sospinto dal proposito di contrapporre un proprio sistema agli altri, bensì unicamente dal bisogno di eliminare le interpretazioni che possono rendere incompatibile la fede con la sua filosofia della storia. Se la perdita del *libellus* dettato contro le teorie trinitarie di Pier Lombardo ci impedisce di constatare ciò in un caso tipico, le allusioni e i riferimenti e le spiegazioni dello *Psalterium decem chordarum* sono più che sufficienti a corroborare inappellabilmente questa conclusione. « Non igitur divinam substantiam — egli scrive (1) — aut unum Deum quem trinum esse audis, sic in tres personas divisam putes, ut tria divisa arbitreris sicut oliva, mirtum et palmam, quae diversae sunt natura et genere, sed nec ut tres olivas, quae unius sunt naturae, sed tamen corporum proprietate disiunctae, neque ut tres ramos uni radici infixos, ut substantiam, radicem et tres ramos hypostases arbitreris iuxta aliquorum perfidiam, quod est inducere quaternitatem : sed si coactis aliqua necessitate figura visibilis accipienda est, saltem, quod nobilius est in rebus ratione carentibus, lucem istam accipiamus quam constat illius verae lucis habere qualemcumque imaginem, quae non tam oculos exteriores reproborum hominum quam corda illuminat electorum et ex qua manat semper illa lux quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum et procedit ille calor qui vivificat omnia. Siquidem ex luce ista quae vocatur sol etiam radius indesinenter nascitur et calor indefesse procedit, qui etiam sic ad terram proveniunt, ut ex fonte quo prodeunt, non recedant, haud dubium quod in typo Filii qui nos illuminare descendit non recedens ab eo, qui se miserat, pater, et in typo Spiritus Sancti qui cum eo nobis pariter donatus est, ut nemo gelu

(1) *Psalterium*, l. I. dist. 1ª. Ed. 1527, f. 229, b.

pellens desidit suae nos igne charitatis accendere ad amandum, quatenus et in luce quae Christus est videamus quid sit agendum et in calore Spiritus Sancti operari valeamas quod noscimus. Habes ergo in uno sole mysterium Trinitatis ».

Dal che appare ben chiaro che per Gioacchino quel che preme di salvare nel mistero trinitario è l'unità dell'azione divina in una con la molteplicità delle sue manifestazioni nell'anima dei credenti e degli illuminati. Sicchè, nella sua intima valutazione e nella sua spirituale esperienza, il dogma trinitario allora appare nettamente interpretato, quando sia una trascrizione fedele e felice del mistero della vita e della storia, che è un incessante progredire verso il dominio, unico reale, della carità e della pace.

Il *Super quatuor evangelia*, tuttora inedito, conferma questo punto di vista. Ne spigoliamo un tratto.

Cod. Pat. Ant. 322, fol. 91 r 2-92 v 2 :

Erat verbum apud Deum quia filius semper apud Patrem et quum subsequenter adjungit (Johannes) : et Deus erat Verbum, aperte innuitur unde acceperunt sancti ut dicerent filium Deum de Deo, quando quidem si Verbum, quod est Deus, est apud Deum, est utique Deus apud Deum, genitus scilicet apud ingenitum. Ut autem propter hoc non oporteat dici duos deos, cum de eis comuniter sermo est, ostendit ipse Deus genitus, qui dicit: Ego et Pater unum sumus. Quin immo et fidelis Abraham, qui tres vidit et ipsos tres unum Deum credidit, unum Deum nominavit. Igitur et si Pater absolute Deus nominatur, non ideo non Deus esse dicitur is qui appellatur Verbum, ut et per hoc quod Pater absolute Deus dicitur, intelligatur esse fons omnium bonorum, maxime autem ipsius Verbi et Spiritus Sancti, qui eiusdem sunt gloriae et naturae. Et ne solus in Trinitate putetur esse Deus, adiunctum est... : et Deus erat Verbum. Sed quare Verbum Dei dictus est filius, nisi ut intelligatur quod susequenter adiungitur : omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil ? Omnia per ipsum dicitur esse facta, non quod malae actiones per ipsum factae sunt et si ab eis quos ipse fecit, fieri permisse. Set omnia vocat illa quae liber Geneseos adeo esse facta in natura commemorat, id est ea omnia quae substantialiter sunt, celum et terra et omnia quae in eis sunt. Fecit autem omnia Deus Pater per Verbum, quia ipse dixit et facta sunt. Dicere autem eius, est potentia Verbi sui aliquid facere. Sed forte miraris cur Dei filius dicatur Verbum. Mirare eodem modo cur dicatur Dei virtus et Dei sapientia. Hoc ipsum enim esse Christum testatur apostolus. Et psalmista, qui

dicit verbo Domini esse caelos firmatos, ipse admirans super opera Dei : omnia, inquit, Domine, in sapientia fecisti. Ut autem Verbum et Sapientia dicatur filius Dei, illa est utique ratio quod sicut de corde hominis, videlicet, ut ita dixerim, de homine interiori procedit verbum sapientiae secundum illud psalmistae : eructavit cor neum verbum bonum, et procedit amor quo diligitur, qui diligitur, ita a deo Pater qui est Spiritus principalis, nascitur sapientia Filius, procedit et amor Spiritus Sanctus. Set quia aliqui putant id esse apud homines vocem quod verbum, quid differat inter vocem et verbum et sapientiam, subtili est admodum indagatione scrutandum (1). Ecce enim aliquis est valde sapiens et cum multa sapiat quae dicere nolit, sapit tamen aliqua quae comunicare audientibus proponit. Quod igitur sic iste sapit ut aliis innotescere nolit, sic est sapientia, ut tamen non sit etiam verbum. Quod autem paratum est ad proferendum, et sapientia est in veritate, et verbum est in corde generatum. Neque enim verbum quod non habet eructat cor, sed verbum quod habet. Sicut et per Moysen dicitur : prope est verbum in corde tuo. Sed potest ipsum sic venire ad os, ut non recipiat vocem, sicut cum quis psallit sub silentio, et sic pervenire ad alios, ut vox penitus absit, sicut cum aliquid scribitur et alicui porrigitur ad legendum. Ac per hoc aperte cognoscitur aliud esse vocem quam verbum. Qua in re vigilanter attende et in sapientia quae non profertur, designari Patrem, sive etiam in corde ipso sapienti ; et in sapientia quae ad hoc profertur, ut aliquid fiat, designari ipsum verbum, per quod facta sunt omnia ; et in voce, assumpta humanitas per quam innotuit universo mundo. Omnia ergo per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil, quia verbo suo dixit Deus, ut fierent omnia, et facta sunt. Sed forte repente accidit ei istud sapere. Quo modo subito accidit istud fieri ? Absit. Quod factum est, inquit, in ipso vita erat. Quando ? Non dicas quando, ubi tempus non erat. Non parum ante mille annos : non parum ante decem millia : ante centum millia : et mille milia. Sed in ipsa aeternitate. Sicut enim in corde opificis, vivit quodammmodo opus antequam fiat, sic in Christo vivebat opus quod factum est antequam fieret, quamvis istud quod est in homine, figura sit, quod autem in Deo, non figura, sed veritas. Quod autem sequitur : et vita erat lux hominum simile est eius quod in alio loco dicit idem Johannes : Deus caritas est et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Dicit enim Deum esse caritatem et esse in Deo, eum qui permanet in caritate. Sic et hic dicens, quod factum

(1) Il valore della *vox* è uno dei temi obbligati delle dispute dialettiche del tempo : vedi B. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica « ingredientibus » 1ª Die Glossen zu Porphyrius. Münster, 1909, p. 9 e ss.

est, in ipso vita erat : protinus addidit, et vita erat lux hominum. Quod tale est ac si diceretur : quod factum est in ipso, sic vivebat ac si iam tam esset creatum. Et ipse in quo erat talis vita, vera vita et ipsa vita, erat lux hominum. Quomodo vita erat lux hominum ? Signatum est, inquit psalmista, super nos lumen vultus tui, Domine. Et ipsa lux de seipsa testimonium perhibens : quamdiu, inquit, in mundo sum, lux sum mundi. Set quare lux hominum dictus est Christus nisi ut intelligatur quare dictus sit verbum et sapientia Dei, quando quidem ut sol iste lucet in oculis animalium, ita ipse in humano genere illuminat oculos interiores, ut possit discere inter verum et falsum, et scire reprobare malum et eligere bonum ? Neque enim aliunde habent homines intelligere veritatem, etsi mentes peccatorum tenebris obcoecatae non possint comprehendere ipsam lucem, sicut per eundem Johannem dicitur : qui odit fratrem suum, in tenebris est et in tenebris ambulat et nescit quo est, quia tenebrae obcoecaverunt oculos eius. Quod autem ipsi reprobi dicantur tenebrae, sicut e diverso electi lux in Domino, testatur apostolus, qui dicit eis qui de tenebris conversi erant ad veram lucem ; eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Set quid est quod dicitur : lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt, nisi id quod ipsa lux dicit : lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem ? Quid est nisi quia in populo illo lucis suae radios praedicando effudit, qui non valens pro superbia sua comprehendere ipsam lucem, doctrinam scilicet eius spiritalem, eum a se ipso expulit et occidit ? Set ne videatur habere excusationem de ignorantia sua, missus est ante eum qui ei testimonium perhiberet.

Dove si vede come a Gioacchino preme innanzi tutto di mostrare nell'ineffabile pienezza del mistero trinitario adombrato e ricapitolato il mistero così della redenzione dell'uomo nell'amore, come dell'umanità nel Vangelo. La sua teologia è condizionata dalla sua antropologia e dalla sua filosofia della storia, e le sue elucubrazioni dogmatiche obbediscono, costantemente, a motivi edificativi e a propositi morali, sia che trattino del dogma trinitario, sia che studino e illustrino quello cristologico.

Cod. Pat. Ant. 322 fol. 92 r 2-v 1 :

Ecce enim verbum Patris natura non potest esse filius nisi Dei, et tamen per assumptionem humanae naturae, factus est verus filius virginis, pro quo et filius hominis dictus est. Dictus inquam est filius hominis, non tamen ab aliis, set a seipso : ut simili, et dissimili modo nobis daret fidutiam fieri posse filios Dei. Ut enim ipse qui verus filius

Dei est, per assumptionem sanguinis nostri, factus est verus hominis filius, ita nos qui natura sumus filii hominum, acceptione Spiritus Sancti qui donatus est nobis, facti sumus filii Dei. Quod si filii et haeredes : haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Set si quasi eo modo facti sumus nos filii Dei, sicut ipse filius virginis, qua ratione ipse verus filius dicitur et Dei et virginis, nos antem filii adoptivi, ita enim dicit apostolus : accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba, Pater ? Ideo scilicet quasi ipse natura dominus est, et filius Domini universorum, et quod accepit de nostro dignatione sua, accepit in unitate personae. Nos autem cum essemus pauperes et egeni, nichil penitus habentes de nostro, facti sumus filii adoptionis, tamquam qui per gratiam in alienam ingressi sumus haereditatem. Nam ut nos possemus fieri filii Dei, eius incarnatio fuit in causa. Dum enim adhaeremus habenti spiritum in seipso per participationem corporis et sanguinis ipsius etiam ipsi spiritui counimur participes effecti majestatis ipsius, sicut scriptum est : quoniam vero estis filii, misit Deus spiritum filii sui in corda nostra, clamantem : abba, Pater. Igitur ut ostenderet causam tantae concessae nobis potestatis, adiecit et ait: et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Diversis modis dicitur aliquid est factum secundum id quod antea non erat. Dicitur enim per mutationem naturae, ut cum aqua versa est in vinum ; aut per mutationem aetatis, ut cum is qui erat iuvenis efficitur senex ; aut per confectionem et confusionem adiunctae rei, ut cum farina vertitur in panem. At nichil horum simile est, cum et verbum manserit in sua natura et ex carne Mariae assumpta sit cum anima humana substantia. Tale est autem ac si diceretur : qui erat Deus factus est homo, qui erat dominus, factus est servus. Unde et per apostolum dicitur : cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo, sed semetipsum exhinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Et quamvis videatur desinere esse Dominus, qui efficitur servus, potest tamen aliquis et servus fieri alicuius et dominus esse multorum, ut et secundum aliquid dominus sit et secundum aliquid servus. Et quoniam dominus nomen splendidum est, servus autem nomen obscurum, non immerito seipsum exhinanisse ab apostolo dictus est, quando formam servi accepit : non quod amiserit quod habuerat, sed quia abscondit, iuxta illud prophetae loquentis de misterio crucis, fortitudinem suam, ac si panis candidus indueret exterius colorem nigrum, diceretur que : qui erat candidus factus est niger : licet ad plenum intus candoris sui speciem et decorem servaret. Nam si utrumque simul considerare libet, quid externari potest homo, respectu tantae lucis, nisi quaedam caligo, aut quid respectu tanti candoris, nisi quaedam nigredo ? Ceterum si aliquid sumus, gratia eius sumus : nec hoc ipsum in nobis, sed in eo et propter eum. Quasi

autem quaereretur a Johanne, unde nosti ista quae narras, adiecit et ait : et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Qui antea locutus fuerat de excellentia verbi, postquam locutus est de eius incarnatione, ita temperavit sermonem, ut partim ad divinam, partim ad humanam referatur naturam. Nam quod ait : et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, ad divinam est referendum naturam : et quod ait, plenum gratia et veritatis, ad humanam, quasi autem dicatur non similitudinarie, sed assertive.

È così appariscente questa interferenza che Gioacchino ha sempre presente fra i misteri simbolici della vita divina e l'economia concreta delle manifestazioni carismatiche nell'uomo singolo e associato, che di pari passo con lo spiegamento dell'azione *ad extra* delle tre divine ipostasi, egli manda innanzi la evocazione dei momenti attraverso ai quali è passata la rivelazione dal Vecchio al Nuovo Testamento e da entrambi all'imminente, già cominciata anzi, rivelazione dello Spirito.

Cod. Pat. Ant. 322 fol. 84 v 1-2 :

Tenet firmiter sancta mater ecclesia tres esse personas Deitatis quarum una ingenita, altera unigenita est. Esse vero et tertiam quae ab utraque procedit. Et ob hoc et secundum hoc de littera prioris testamenti nata esse ostenditur littera novi, et ex utraque procedere unus spiritualis intellectus. Inde est ut cum aliquid tipice volumus exponere in Scripturis, primo occurrit nobis, quasi processio Spiritus Sancti a Patre, secundum quam similitudo Patris tenenda est in primo stato saeculi : similitudo spiritus Sancti in secundo ; deinde quasi processio Spiritus Sancti a Filio, secundum quam similitudo Filii tenenda est in secundo statu. Similitudo Spiritus Sancti in tertio. Quippe quasi etsi unus est et simul ab utroque procedit, ut tamen ostenderetur ab utroque procedere et prius in columbae specie descedit supra Christum, praemissa significatione et testimonio patris dicentit de eo Johanni Baptistae : supra quem videris Spiritum meum descendentem et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu, et secundo ostensus est procedere ex ore Christi, quando insufflavit idem dominus super discipulos et ait : accipite Spiritum Sanctum : quorum remiseritis peccata, remissa sunt. Verum hoc pro duplicitate spiritalis intellectus qui saepe occurrit in Novo Testamento, maxima ubi conveniant simul in misterio duae foeminae aut duo viri, qui habent tale aliquid spiritaliter designare. Etenim, quia filius a Patre solo est, cum aliquid occurrit quod ad eius pertinet actionem, uno typico intellectu concluditur. Quia vero Spiritus Sanctus ab utroque procedit, id quod ad eius contemplativam pertinet felici-

tatem, duplicem exhigit intellectum. Et quoniam in primo statu saeculi qui secundum eruditionem et generalia mandata Dei incepit a Moyse, secundum autem circumcisionem ab Abraham, ostendit Deus pater gloriam suam : in secundo statu qui incepit a Johanne Baptista innotuit Filius populo christiano, cuius consumatio in adventu Heliae : secundum eorumdem fines temporum procedunt termini typici intellectus. Etenim sterilitas Elisabeth quae comprehendit primum statum, incipientem ab Abraham, terminatur in Johanne Baptista : fecunditatis autem tempus a Johanne Baptista, partus vero eius in fine secundi status : hoc est in adventu Heliae. Designat autem Helisabeth levitici generis synagogam, cui datus est, in filium, ordo clericalis. Sane tertius status qui incipit ab Helia proprie pertinet ad Spiritum Sanctum, eo quod, in eo ostensurus sit gloriam suam sicut Pater in primo, Filius in secundo. Verum quia non tantum a Filio procedit Spiritus Sanctus set, ut aiunt sancti doctores, principaliter a Patre, ut se ostenderet simul cum Filio procedere ab ipso Patre, veniens cum ipso Filio in exordio secundi status, gloriam suam quam ostensurus est plenius in adventu Heliae, etiam tunc ostendit ex parte, secundum quod aperte ostenditur in Actibus Apostolorum. Quoccirca et si secundum litteram completa est post resurrectionem Domini promissio illa Filii de donatione Spiritus Sancti : secundum tamen illam plenitudinem quam ostensurus est cum fuerit a rebelli quoque judaeorum populo converso ad Dominum per Helyam et eius socios, glorificatus, etiam nunc dicere possumus spiritus non est datus : quia Jhesus nondum erat glorificatus.

È per questa convinzione della propinquità del compimento esauriente del simbolo racchiuso nel dogma trinitario nella piena e definitiva manifestazione dello Spirito che Gioacchino può asseverare che solamente alla sua generazione, alla decrepitezza dei tempi cioè, poteva essere concesso di capire il mistero più augusto della fede cristiana (1). Perchè è solamente della pienezza dei tempi il discoprimento dei significati reconditi e simbolici delle fedi e dei riti del passato.

Cod. Pat. Ant. 322 fol. 87 r 1-2.:

Mense sexto missus est Gabriel ad Mariam. Primus mensis conceptionis Helysabeth tempus significat apostolorum ; secundus, tempus martyrum ; tercius tempus doctorum ; quartus, tempus virgi-

(1) « Nobis autem ut senioribus aevo arcanum Trinitatis mysterium patefactum est, non scilicet a principio, sed in hac senili plenitudine temporum, » *Psalterium*, l. II, dist. 6ª, fol. 239, 2, b.

num ; quintus tempus occidentalium monachorum. Porro sextus mensis in quo missus est ad virginem Gabriel, designat sextum tempus ecclesiae, tempus scilicet apertionis sexti signaculi secundum Apocalypsim, in quo oportet concipere virginem et paulo post vetulam parturire. Putas, intellexisti, lector, quid dixerim oportere scilicet concipere et quasi florere virginem, vitulam vero parturire ? Set ille facile hoc intelligit qui saltern vel ex parte iam novit quid sit quod sub eadem causa mysterii, Petro seniori dictum est a Domino : sequere me ; de Johanne autem : sic eum solo manere donec veniam. Itaque, in sexto tempore, cuius exordia jam tenemus, oportet concipere ecclesiam virginalem, sive etiam continentem atque contemplativam ; et habere in utero professionis suae populum illum sanctorum cui dandum est, secundum Danhielem, regnum quod est subter omne caelum — eritique partus eius in consummatione saeculi ut exeat filius eiusdem castae matris de tenebris mundi huius et nascatur in patria charitatis aeternae. (1).

---

(1) L'ansia di scoprire i sintomi della palingenesi è costante in Gioacchino e si accoppia all'ideale della purificazione ecclesiastica : « etsi finem mundi quaerere temerarium est, signa tamen temporum praesentire fidele, alioquin si antichristum, qui venturus est circa finem, non cognoscerent electi, quo modo sibi cavere poterunt ab insidiis eius ? Cavebunt autem sibi propter signa que faciet, pro quibus omnes reprobi seducentur ab eo. Ceterum quod spectat ad opera sex dierum, possibile est in brevi tempore surgere in praedicatione qui jure pro splendore justitiae quae erit in eis, nominentur lux. Et post ipsos aliquos alios qui pro robore patientiae nominentur caelum, et illico post illos, aliquos alios qui assimilentur arboribus et herbae virenti et sic de caeteris. Quod totum consummari puto in illa ultima parte sexti temporis in qua calcaturae sunt gentes sanctam civitatem, ut videlicet ipsi mense quadraginta duo reputentur pro sex diebus maxime propter illud quod ait dominus, oportere scilicet propter electos breviari dies illos. Quam vero longe sit omnis moderna religio a forma ecclesiae primitivae eo ipso intelligi potest, quod illa apostolos et evangelistas doctores et virgines et zelantes vitam, continentes quoque et coniugatos veluti unus cortex mali punici, divisis tamen cellulis mansionum conjungebat in unum et conjunctis membrorum specibus efficiebat ex omnibus unum corpus. Nunc autem alibi corpus, membra et singula pro se ipsis, non pro aliis sunt sollicita » *Concordia*, l. V. c. 92. Nella sua *Postilla in Apocalypsim* (ancora inedita ; noi attingiamo il passo dal cod. 382 della Biblioteca Angelica di Roma, f. 276) Pietro Olivi specificherà meglio la ripartizione degli *status* : « Primus autem status proprie cepit a Spiritus Sancti missione, licet autem alio modo cepit a Christi predicatione. Secundus vero cepit a persecutione Ecclesiae facta sub Nerone imperatore, quamvis alio modo cepit a Stephani lapidatione vel etiam a Christi passione. Tertius vero proprie cepit a tempore Constantini imperatoris ad fidem Christi conversi seu a tempore Silvestri pape seu concilii niceni contra Arrianorum heresim celebrati. Quartus vero proprie cepit a tempore magni Antonii anachorite seu a tempore Pauli primi heremite vel secundum Joachim a tempore Iustiniani augusti. Quintus vero proprie cepit a tempore Karoli magni. Sextus vero aliquabiliter cepit a tempore seraphici viri patris nostri Francisci : plenius tamen debet incipere a damnatione Babilonis meretricis magne ».

Gioacchino appare così come una di quelle anime religiose nelle quali l'aspirazione pungente alla giustizia e alla perfezione sale a tale intensità da trasformarsi in una previsione e in una profezia: una di quelle anime divorate dalla inquietudine insonne del giorno del Signore, nelle quali la certezza di una prodigiosa palingenesi che sostituirà al simbolo la realtà simboleggiata, corrode, per trasfigurarle quasi a loro insaputa e loro malgrado, tutte le pesanti costruzioni concettuali della tradizione e del sistema.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

L'ANDROGINIA PRESSO I POPOLI PRIMITIVI

Nel *Convito* di Platone si racconta che gli uomini originariamente avevano quattro mani, quattro piedi e due visi e che allora non c'erano due, ma tre sessi: uno maschile, uno femminile ed uno maschile e femminile insieme. È anche noto che in molte solennità presso gli antichi Greci gli uomini portavano abiti femminili e le donne maschili. Eusebio ci conserva un frammento della storia babilonica delle creazioni di Beroso secondo il quale al principio del mondo c'erano maravigliose forme di vita di ogni specie: uomini con due teste e quattro piedi e mani come anche con organi sessuali tanto maschili che femminili. Analogamente nel Talmud vien riferito che Adamo quando fu creato aveva due volti e che Dio lo divise in due metà e gli fece due dorsi, l'uno rivolto ad un lato l'altro all'altro. Racconti analoghi di una originaria androginia si trovano anche presso altri antichi popoli. Sappiamo da Plutarco che Iside passasse per un essere androgino e conosciamo un'Afrodite fallica ed una Venere barbata.

Ciò che in simili tradizioni ci colpisce assai più che il singolare avanzo di periodi di cultura molto remoti è la loro vitale efficacia presso alcuni popoli primitivi del lontano oriente che vige anche al giorno d'oggi o per lo meno è stata in vigore fino ad or sono pochi decenni. Il missionario cattolico J. Winthuis, che svolse per dodici anni, prima della guerra, la sua attività nella tribù dei Gunantuna nell'arcipelago di Bismarck s'imbattè in alcune concezioni che si possono mostrare presenti anche presso le tribù degli Aranda e dei Lorigia nell'Australia Centrale e che sono da lui più precisamente esposte e spiegate nella sua opera or ora pubblicata « Esseri di due sessi » Das Zweigeschlechterwesen, (Lipsia, C. L. Hirschfel, 1928). Queste concezioni culminano nell'idea dell'androginia, del bisessualismo. Idea che è il centro di tutta la vita religiosa e sociale di quel popolo, e senza dubbio anche di altri popoli primitivi, e che ci offre non solo rituali del tutto nuovi per la loro concezione del mondo, ma anche la chiave per l'intelligenza delle più importanti rappresentazioni religiose dei primitivi in generale.

Dell'esser giunto a simili sorprendenti risultati il P. Winthuis va debitore al suo perseverante sforzo per penetrare a pieno nel mondo delle idee degli indigeni e di guardarli coi loro stessi occhi e non già, come in massima parte viaggiatori e missionari sogliono fare, coi nostri occhi di Cristiani europei. Il che era possibile solo a patto di impadronirsi con accanito sforzo della loro lingua e quindi di porsi in condizioni di parlare con essi in piena libertà e disinvoltura e senza servirsi di interprete e penetrare in tutti i loro più particolari rapporti, rappresentazioni, abitudini. E quanto più a lungo il missionario si tratteneva in mezzo a loro, tanto meglio si convinceva che l'elemento sessuale aveva un'importanza straordinaria in tutte le loro poesie e i loro costumi, che anzi dominava totalmente tutta la loro vita e informava ogni loro aspirazione . Il singolare era però che essi si ritenevano tutti androgini : in modo tale, naturalmente, però, che nell'uomo il sesso maschile e nelle donne il femminile fosse il prevalente, l'elemento egemonico. Ogni uomo ha quindi in sè anche qualche cosa di femminile e ogni donna ha in sè segni del sesso maschile : e valgono come caratteristiche di sesso maschile le braccia, le dita delle mani, quelle dei piedi, il naso, il collo, la lingua, i denti ; del sesso femminile la testa, la bocca, l'occhio, l'orecchio, le narici. Ma poichè l'uomo è formato anch'egli con una bocca, degli occhi, delle orecchie, ecc., come anche la donna con delle braccia, dei piedi, delle dita delle mani, così è chiaro ed ovvio che per quegli indigeni l'uomo è insieme anche donna e la donna insieme anche uomo.

Ma l'uomo non è stato sempre, secondo loro, costituito in tal modo. Ci fu un tempo, così raccontano gli Aranda, in cui ciascuno di essi altro non era che un'informe massa di carne, uomo e bestia, maschio e femmina insieme, finchè Altjira, il primo padre, divise l'uomo in due parti in modo che uomo e donna restarono separati l'uno dall'altro. Da allora in poi essi si desiderano ardentemente l'un l'altro allo scopo di divenir di nuovo congiunti in un essere androgino e di divenir simili al primo padre che era, fin dal principio del mondo, bisessuale. E per tal motivo fu istituita la festa della virilità o consacrazione o iniziazione, che ha un valore grandissimo nella vita degli indigeni. I giovinetti che debbono sottoporsi ad una simile consacrazione, sono, è vero, fin dalla nascita costituiti così con le caratteristiche primarie del sesso maschile come con quelle secondarie del femminile. Ma per femminilizzare le caratteristiche maschili si procede alla circoncisione così nella forma della « circumcisio », come in quella della « subincisio ».

Secondo la maniera di percepire degli indigeni, l'elemento maschile si presenta unilateralmente anche nella cavità boccali : perchè la lingua ed i denti sono altrettanti elementi maschili ; e per valorizzare anche qui l'elemento femminile presso gli Aranda si rompe un dente al « mista » : uso che finora è stato, per tutti gli etnologi e gli storici della religione, la *crux interpretum*, ma che trova, sul suolo della dottrina dell'androginia, la sua semplice spiegazione. Anche il naso, secondo gli indigeni, porta a troppo forte espressione l'elemento virile : esso è femminilizzato per mezzo dell'anello nasale che è portato da molte tribù. Ma d'altra parte l'elemento femminile prevale talvolta eccessivamente nelle narici epperò esso è mascolinizzato mediante un piolo di legno o di osso che è introdotto nelle narici. Il carattere maschile aderisce troppo fortemente anche al collo, ai piedi, alle braccia, alle dita delle mani ; per tal motivo queste parti sono integrate mediante un anello, il che in senso primitivo significa che l'elemento maschile, il dito, si congiunge con l'elemento femminile, l'anello. Poichè per i primitivi è uomo completo colui il quale unisce in sè i due sessi ed è insieme uomo e donna come Altijra, il primo padre, che per tal motivo è anche creatore e padre di tutte le cose. E per elevare a vivente coscienza nel « mista » la sua nuova femminilità prodotta mediante queste cerimonie, gli si aggiunge sempre un nome femminile.

E poichè la pederastia è straordinariamente diffusa non solo presso le tribù dell'Australia ma anche presso i popoli primitivi di ogni regione della terra e lo era una volta anche presso gli antichi popoli colti, e specialmente presso i Greci, si presenta spontanea la supposizione che essa originariamente stava anche in rapporto con i misteri e ne formava una parte costitutiva, una specie di servizio divino analogo alla prostituzione sacra.

Diverse disposizioni, rappresentazioni, ed usi che presso i primitivi, specialmente presso i primissimi primitivi, presso gli Australiani, rappresentano una parte principale ricevono anche una luce chiara del bisessualismo : così il totemismo, la Tjurunga, il rombo.

È possesso comune degli indigeni australiani l'idea fondamentale del totemismo, ovvero la fede nella comune derivazione di un gruppo grande o piccolo di uomini da un animale, in luogo del quale si trova di rado una pianta od un oggetto naturale. Così gli Enalhayi e gli Tvabal sono persuasi che gli animali siano stati i padri degli uomini e delle donne. E presso i Votobaluk, gli Ynin o le tribù di Lincoln, gli animali sono ritenuti i produttori delle differenze di sesso. Come gli

uomini, così gli animali sono stati tagliati da un'originaria massa di carne: gli uni e gli altri sono creazioni di Altjira. Ma nel senso in cui gli indigeni intendono la cosa ogni creazione è una generazione. L'originario Altjira poteva egli solo generare perchè era insieme uomo e donna e secondo la propria immagine ed il proprio modello generò anche uomini ed animali bisessuali per loro natura. Guidati dalle osservazioni che il rapporto sessuale tra uomo e donna molto spesso non produce da solo la concezione, gli indigeni ritengono che la *copula carnalis* costituisca solo il precedente indispensabile per la concezione, l'apertura del grembo femminile, ma che poi la gravidanza in sè sia prodotta o dal fatto che un animale *totem* s'introduce come germe di vita, come *ratapa* nell'utero della donna, o che Altjira vi penetri. Ogni nuova nascita è una nuova incarnazione di Altjira. Come in ogni *totem* così anche in ogni prodotto di *totem* vive il *totem* originario ; ed il primitivo padre, il *totem* ed il prodotto totemico del singolo totemista, tutti questi esseri sono originariamente creature identiche, bisessuali. E come i singoli totemisti così anche le società totemiche, le tribù e le loro suddivisioni, che a loro volta derivano da diversi *totem*, sono ritenute di due sessi.

La maggior parte delle tribù australiane si suddivide in due metà o classi, sono cioè dicotomiche. Quelli che appartengono ad una delle due classi si considerano prevalentemente di sesso femminile-maschile; quelli che appartengono all'altra di sesso prevalentemente maschile-femminile : in maniera tale che i primi valgono come uomini anche quando siano effettivamente donne; i secondi come donne anche quando siano uomini; tanto ch presso i Gunantuna gli uomini, anche nei loro nomi, sono designati come donne. E poichè i membri di una classe sono tutti uomini e come discendenti di un identico *totem* sono tutti fratelli e sorelle tra loro, è ovvio che è così poco possibile che essi si sposino tra loro, come uomini con uomini e fratelli con fratelli ; essi debbono invece scegliere le loro donne dai membri dell'altra classe, di natura prettamente femminile. Le due metà o classi della tribù sono quindi classi destinate al connubio: e la distinzione delle classi è così severamente rispettata presso gli indigeni che ogni infrazione è duramente punita con la morte. Il totemismo nel suo pieno sviluppo porta quindi necessariamente all'esogamia. E se una tribù totemistica pratica l'endogamia si vede subito che il totemismo in essa non è giunto alla massima maturazione, ma si è atrofizzato ai suoi stadi iniziali, come si vede presso i Karnai dell'Australia sudorientale. Ma gli indigeni, che come uomini allo stato

naturale aderiscono all'elemento sensibile, tangibile, concreto non si appagano, in materia di fede, di una unione piena di segreto col *totem* e col loro primo padre, bensì anelano ad un sensibile e tangibile pegno di questo legame e quindi posseggono qualche cosa di simile nell'enigmatica tjurunga, uno dei loro più sacri strumenti di culto.

La tjurunga è un oggetto di sottile ardesia o di legno di un determinato albero di forma ovale lungo cinque decimetri e largo cinque centimetri circa. Quando Altjira dette la sua tjurunga ad un uomo disceso dal suo *totem* gli disse : « Questo è il corpo di un canguro e da questa tjurunga tu sei nato ». Dal che emerge la perfetta identità della tjurunga col *totem* e col totemista stesso in cui rivive il *totem* originario, il primo padre Altjira.

E la tjurunga non significa solo per gli Aranda il loro legame essenziale col *totem* e con Altjira ; essa non è solo l'immagine sensibile ed il segno esterno di questo legame, ma è per essi segno e realtà insieme, immagine sensibile e realtà piena ; visto che contiene in sè realmente il corpo del *totem* primitivo, del *totem* e del totemista. L'Aranda possiede, nella sua tjurunga, il modo di assicurarsi la difesa e l'aiuto del suo *totem* come di Altjira in tutti i suoi pericoli e in tutte le sue necessità. Egli sa per certo che, quando la unge e nutre con ocra rossa o con grasso, ne sgorgano a lui segrete forze che non solo moltiplicano e fortificano il *totem*, ma che, quando soffre povertà o infermità o è minacciato da qualche pericolo lo risollevano, lo salvano, lo aiutano. Se la trascura o se dà i suoi segreti in preda a profani, deve attendersi l'ira ed il castigo di Altjira, e diviene quindi fiacco e malato e non si può più salvare. La tjurunga è costruita dall'avo per il nipote e conservata in una caverna che è conosciuta dai soli uomini e che cela le tjurunghe di tutti i membri della tribù. Ma naturalmente non potrebbe produrre un'efficacia benefica se non fosse anch'essa di due sessi.

Come la tjurunga così anche il rombo ha un'importanza molto significativa nelle feste di iniziazione degli Aranda e presso numerose altre tribù dell'Australia. E recenti ricerche ci hanno insegnato che è in uso anche nelle consacrazioni di popoli più disparati di altre parti della terra e specialmente lo era negli antichi misteri. Ed esso è stato usato o si usa, come presso le tribù dell'Australia centrale, ed ha lo spessore e la forma di un ovale allungato, di una tjurunga, ed è naturalmente, come questa, di duplice sesso. È assicurato per mezzo di un cordone ad un lungo bastone, e, agitato in moto violento, produce un rumore sordo, che si sente da molto lontano, nel quale gli

indigeni riconoscono la voce di Altjira. Allora ai vecchi si riempiono gli occhi di lacrime e lo spiano attentamente ed un brivido di terror sacro li prende, poichè non dubitano che là dove risuona la voce del primo padre sia egli stesso per sopraggiungere. Ma questa venerabile voce, sempre che risuona, rievoca alla loro memoria i gravi ammonimenti che sono rivolti ai « misti » nelle consacrazioni : che cioè essi debbono essere costantemente consapevoli dell'alta dignità raggiunta nei misteri e che non debbono, con una vita leggiera, profanarla.

Così l'androginia costituisce effettivamente il segreto centrale della religione dei Gunantuna, degli Aranda, dei Lorigia, e senza dubbio di numerose altre tribù. Tutti i loro miti, canti, danze, opere d'arte sono animati e sostenuti da quest'unico pensiero, e si resta, senza volerlo, stupefatti di fronte all'inesauribile ricchezza di sempre nuove immagini e frasi con cui lo esprimono.

La medesima concezione ci si offre del resto nel culto induistico di Siva, in cui Siva, la sublime divinità della generazione, è presentata simbolicamente nella fusione figurativa del maschile Lingam e della femminile Yoni ed è onorata e pregata con vero fervore orientale.

Il p. Winthuis si è acquistati grandissimi meriti sul terreno della etnologia e della storia delle religioni per aver adoperato in vantaggio della scienza un così ricco tesoro di esperienze ed osservazioni da lui accumulate nel remoto Oriente. L'opera sua, sotto diversi aspetti, apre nuove vie ed offrirà ancora per molto tempo materiale prezioso e molteplici eccitamenti alla ricerca.

Naturalmente andrà incontro anche a contraddizioni ; ma, qualunque difetto gli si possa attribuire, non si può applicare ad un'opera rigorosamente scientifica ed etnologica una misura che a sua volta non sia rigorosamente scientifica ed etnologica e meno di ogni altra cosa gli si può rimproverare di osar di chiamar le cose coi loro nomi in un campo così scabroso come quello sessuale e di dare a cose naturali la loro naturale designazione.

« Honny soit qui mal y pense ! » Chi volesse, per una ipocrita « pruderie », soffocare il suo modo leale e in determinate circostanze inevitabile di trattare questi argomenti si meriterebbe la stessa condanna e si attirerebbe per sempre la taccia del ridicolo.

Monaco di Baviera, Università.

Giuseppe Schnitzer.

VECCHI TESTI CRISTIANI *

I. — " I FILOSOFI PAGANI ALLA SBARRA „

INTRODUZIONE.

Tradizione manoscritta.

La prima edizione della beffa dei filosofi gentili di Ermia fu curata da R. Seiler nel 1553 : — Τοῦ Κυδωνίου περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον. Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. Cydonii de contemnenda morte oratio. Hermiae philosophi irrisio gentilium philosophorum. Ex inclyti ac generosi D. D. Joannis Jacobi Fuggeri splendidiss. ac ornatiss. bibliotheca desumpta : et nunc primum cum Graece, tum latine, Raphaelis Seileri, Augustani, Geryonis c. v. filii, opera ac versione in lucem prolata. Basileae, per Joannem Operinum. Alla fine dell'edizione : — Basileae : Anno salutis humanae MDLIII. Mense Martio.

Il codice utilizzato dal Seiler, appartenente ai suoi tempi alla biblioteca di Gian Giacomo Fugger, si conserva oggi alla Biblioteca Reale di Monaco, al n. 58 (già 112). È un codice cartaceo di 347 fogli, scritto prima della metà del secolo decimosesto, il quale contiene, oltre la satira di Ermia, scritti di Simeone arcivescovo di Tessalonica, di Nicola Cabasila, di Giovanni Zonara, di Leone arcivescovo di Bulgaria, il Pimandro di Ermete Trismegisto, di Eunomio, di Atanasio, di Demetrio Cidonio.

Non è il manoscritto in cui la tradizione di Ermia abbia il suo migliore testimone. Ripubblicando nel 1872, nel volume IX del suo « Corpus apologetarum christianorum saeculi se-

* Daremo qui in una rubrica speciale, tradotto, qualcuno degli antichi testi cristiani meno noto e meno accessibile.

cundi », il satirico scrittarello I. C. de Otto poteva annoverare non meno di dodici manoscritti, di cui quattro risalenti ai secoli decimoquarto e decimoquinto, gli altri di età posteriore. A giudizio dell'Otto doveva giudicarsi migliore il *vindobonensis philosophicus et philologicus graecus* XIII, già proprietà di Sebastiano Ericio (1585) e passato alla Biblioteca Palatina nel 1672. Oltre questo, l'Otto pose a base della sua edizione il *monacensis* 512, collazionato per lui da G. G. Kratinger e il *monacensis* 68.

L'Ehrard ha segnalato (*Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von* 1884-1900, 1. Freiburg i. B., 1900, p. 252) altri tre codici dell'*Irrisio*.

Infine R. Knopf ha registrato le varianti di un nuovo codice di Ermia, il *Patmios* 202, che per età e per correttezza sembra doversi considerare fra tutti il più autorevole (*Ueber eine neu untersuchte Handschrift zum* Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων *des Hermias*, nella « Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie », 1900, pp. 626-638).

Contenuto.

La beffa di Ermia è una rapida e schematica requisitoria contro i più celebrati maestri della speculazione greca precristiana. A differenza di quasi tutti gli altri rappresentanti della letteratura apologetica cristiana, l'autore di questa sardonica e intransigente invettiva non ha alcun prurito di venire a patti con la filosofia e di scoprire nei grandi maestri del pensiero greco degli allievi inconsapevoli o dei precursori illuminati del Logos. Intorno ai problemi centrali e torturanti dell'umana riflessione, l'anima, Dio, il mondo, la speculazione razionale degli uomini non ha saputo che ammassare contraddizioni e sciocchezze. Solo il Vangelo ha dato l'enunciazione della verità e discoperto il destino all'ansia spirituale degli uomini. Meno agguerrita della diatriba di Taziano, meno fine delle satire lucianee, questa invettiva, che ha più di una volta l'andatura di un sermone e attinge le sue cognizioni erudite dai manuali, sta a rappresentare nel secondo secolo, quella corrente cri-

stiana che rifuggiva da ogni accomodamento con la filosofia extra cristiana e che vedeva nel messaggio cristiano l'unica risoluzione delle incognite della vita.

Età ed autore.

La mancanza completa di riferimenti alla beffa di Ermia nella letteratura patristica, accoppiata all'assenza di dati cronologici nel testo, rende malagevole la datazione dello scrittarello. E, come per la Lettera a Diogneto, i critici si sono sbizzarriti nell'assegnargli un'epoca di origine, che va dal secondo ad oltre il quinto secolo e il sesto secolo. L'appellativo di « filosofo » che la tradizione manoscritta aggiunge al nome dell'autore, induce ad inserire lo scritto nel novero di quelle opere apologetiche che i « filosofi cristiani » del secondo e del terzo secolo redassero come espressione della vera ed unica filosofia. La speciale e circoscritta conoscenza che l'autore tradisce dei sistemi filosofici (nessun neoplatonico è da lui nominato) corrobora questa assegnazione cronologica.

Cenni bibliografici.

Edizione e discussione del testo anche in Diels, *Doxographi Graeci*, 649-656, 259-263. Traduzione tedesca dello scritto per cura del Leite nella « Bibliothek der Kirchenväter » di Kempten

Analisi e datazione dell'operetta in Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.*, I. 782, II. 2. 196 ; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, I. 325 ; Puech, *Les apologistes grecs*, 279 ; Di Pauli, *Die Irrisio des Hermias*, « Forschungen zur Christl. Lit. - und Dogmengesch. » 7. 2.

BEFFA DEI FILOSOFI PAGANI DEL FILOSOFO ERMIA.

1. Il beato apostolo Paolo scrivendo ai Corinzi che abitano presso la Grecia peloponnesiaca, si espresse dicendo : « la sapienza di questo mondo è stoltezza al cospetto di Dio ». E non disse a caso. Chè pare a me abbia essa attinto il principio dalla ribellione degli angeli. Per cui i filosofi, quando discutono fra loro, enunciano sentenze che non sono nè armoniche nè concordi.

2. Ed ecco che alcuni di loro van dicendo che l'anima è il fuoco, altri l'aria (gli stoici), altri la mente, altri il movimento (Eraclito) altri il soffio, altri l'energia emanata dagli astri, altri il numero moventesi (Pitagora), altri l'acqua germinatrice (Ippone), altri l'elemento degli elementi, altri l'armonia (Dinarco), altri il sangue (Crizia), altri lo spirito, altri la monade (Pitagora), e gli antichi, le cose più contrastanti. Quanto mai prolissi e copiosi discorsi intorno a ciò, quali mai controversie, quali mai dibattiti di sofisti in contesa, più che di ricercatori del vero ?

3. Ma sia. Si battono intorno alla natura dell'anima... Procedessero d'accordo in tutto il resto che la riguarda. Ma che ! L'uno assegna il piacere come suo bene, l'altro come suo male, il terzo a sua volta come qualcosa di mezzo fra il bene e il male. Gli uni le attribuiscono una natura immortale, altri mortale, altri capace di temporanea sopravvivenza, altri la costringono alla condizione delle bestie, altri la dissolvono in atomi, altri tre volte la trascinano per i corpi, altri le fissano trasmigrazioni tre volte millenarie. Chè gente la quale non tocca il centesimo anno lancia promesse di tremila anni venienti.

4. Come dunque definire tutto ciò ? Direi, racconto fantastico, o insipienza, o follia, o paralisi mentale, o tutto questo insieme. Se hanno trovato la verità, alla buon'ora, si esprimano allo stesso modo o si pongano d'accordo, chè anch'io allora volentieri presterò il mio assenso. Se invece tirano ciascuno dalla sua parte l'anima e la stravolgono, l'uno verso una diversa natura, l'altro verso un'altra sostanza, trasmigrando da materia a materia, debbo confessare di non saper tollerare l'instabilità delle cose. Ecco: sono immortale, e me ne compiaccio. Un istante dopo al contrario divengo mortale, e ne piango. Ora son disciolto in atomi, son trasformato in acqua, in aria, in fuoco. Di lì a poco, non più mi fa aria o fuoco, ma animale, pesce. Di modo così ho per fratelli i delfini. Quando poi riguardo me stesso, ho paura del corpo, e non so qual nome dargli, uomo o cane o lupo o toro o uccello o serpente o drago o chimera. Dai filosofi infatti son trasmutato in tutte le bestie, terrestri, acquatiche, volatili, polimorfiche, silvestri, domestiche, mute, canore, irragionevoli, ragionevoli. Nuoto, volo, mi libro, striscio, corro, mi assido. Viene alla fine Empedocle, e mi fa arbusto.

5. Dal momento dunque che non è consentito ai filosofanti di cogliere uniformemente l'anima dell'uomo, con quanto maggior pena potrebbero illudersi di annunciare il vero intorno agli dei e al mondo. E pure posseggono questa fiducia : dirò meglio, questa sfrontata demenza. Incapaci di scoprire l'anima loro, vanno alla ricerca di quella dei loro dei, e, ignari del proprio corpo, si accingono a trovar la natura del mondo.

6. Orbene: per ciò che riguarda i principî della natura si contraddicono che è una bellezza. Ecco quel che m'insegna Anassagora, quando mi abbia sotto mano: principio di ogni cosa, la realtà intelligente, causa e signora dell'universo, che conferisce ordine al disordine, moto all'immoto, selezione al confuso, ornamento al disadorno. Dicendo ciò, Anassagora mi pare amico e io aderisco alla sua sentenza. Ma l'impugnano Melisso e Parmenide. Il quale ultimo, anche in detti poetici, proclama l'essenza ultima essere l'uno, l'eterno, l'infinito, l'immobile, ad ogni essenza simile. Ed ecco che di nuovo a questo parere, senza saper come, mi piego. Parmenide cacciò Anassagora dal mio pensiero.

7. Non appena mi sia fitto in capo di possedere una concezione irremovibile, Anassimene subentrando blatera il contrario: «io ti annuncio invece che tutto è aria, la quale, condensata e solidificata, si trasforma in acqua e terra, rarefatta invece e dispersa, si trasforma in etere e in fuoco; tornata alla propria natura, aria sottile, che se contratta, dice, si cangia». E di nuovo passo alla nuova opinione e quasi quasi abbraccio Anassimene.

8. Ma Empedocle si leva contro, sbuffando, e dall'Etna gridando come un ossesso: «Principî di tutte le cose, l'inimicizia e l'amicizia, quella che fonde, questa che separa. Il loro contrasto genera il tutto. Le definisco e simili e dissimili, infinite e finite, eterne e contingenti». Bravo, Empedocle: mi pongo alla tua sequela, fino ai crateri del fuoco.

9. D'altro canto Protagora, ritto in piedi, mi trae proclamando «termine e giudizio delle realtà, l'uomo, e quel che cade sotto la presa dei sensi, quello è reale, e quel che non è percepito, non esiste nelle forme dell'essenza». Lusingato da simile principio, mi compiaccio con Protagora che tutto o quasi si riporta all'uomo.

10. Venendo da un'altra direzione Talete mi suggerisce la verità, stabilendo l'acqua come principio del tutto. Soggiunge che tutto promana dall'umido e nell'umido ritorna: come la terra stessa gravita verso l'acqua. E come potrei non credere a Talete, il più vecchio degli Ioni? Ma il suo concittadino Anassimandro assevera che principio anteriore all'umido è l'eterno movimento, nel cui vortice l'une cose vengono a nascimento, le altre a corruzione. E si presta dunque fede ad Anassimandro.

11. Ma non viene esaltato Archilao, il quale designa come principi dell'universo il caldo e il freddo? Ma anche a questi, ecco, rifiuta l'assenso il sublime Platone, dicendo più tosto che principî sono Dio, e la materia, e l'idea esemplare. Ed io me ne persuado. Come potrei non credere al filosofo che ha soggiogato il carro di Giove? Gli sta però alle spalle il suo discepolo Aristotele, invido del maestro a causa di quella fabbricazione del carro. E questi enuncia altri principî, e

precisamente l'azione e la passione. E l'agente schivo di passione (afferma) essere l'etere ; al passibile (assegna) quattro qualità: l'aridità, l'umidità, il calore, la rigidità. Dalla trasformazione vicendevole loro, tutto trae nascimento e fine.

12. Non ne posso più dall'essere sballottolato di su e di giù fra tante opinioni contrastanti. Me ne starò alla sentenza di Aristotele e non ci sarà più altro discorso che mi muova. Ma come resisterò ? Mi stanno accalappiando l'anima vecchi più antichi di costoro. Ecco Ferecide il quale annunciò che principî sono Giove, Demetra, Saturno : e Giove identificò con l'etere, Demetra con la terra, Saturno col tempo: spiegando come l'etere è l'azione, la terra la passione, il tempo la sede del divenire. Ma c'è rivalità anche fra quei vecchi. Chè Leucippo, reputando sciocchezze tutte queste idee, pone all'inizio delle cose, l'infinito, il sempre mobile, l'imponderabile e suppone che gli elementi sottili tratti in alto divengono fuoco ed aria, mentre gli elementi pesanti, rimanendo in basso, si trasformano in acqua e terra.

13. Ma fino dove sarò tratto da questi insegnamenti, senza nulla apprendere di vero ? A meno che non venga Democrito a liberarmi dall'errore, proclamando principî l'essere e il non essere, quello, il pieno, questo, il vuoto, e quello nel vuoto, nella evoluzione, nella forma essere la causa di tutto. E probabilmente sottoscriverei alla tesi del buon Democrito e mi accingerei a ridere con lui, se non me ne trattenesse Eraclito, che mi dice, piangendo : — principio di ogni cosa il fuoco, e duplice la sua proprietà, la rarefazione e la densità, la prima attiva, la seconda passiva, l'una coesiva, l'altra dissociativa. Ne ho abbastanza : mi sono ubriacato con tutti questi principî.

14. Ma non basta. Di là mi esorta Epicuro a non bistrattare la sua simpatica dottrina degli atomi e del vuoto : chè dalla loro multiforme e svariata commistione tutto attinge genesi e morte. Non ti contraddico, o Epicuro, ottimo fra gli uomini. Ma Cleante, sporgendo con la sua testa dal pozzo, se la ride allegramente del suo pensiero e tira su con la carrucola i veri principî, Dio e la materia. Spiegando come la terra si trasforma in acqua, l'acqua in aria, l'aria è trascinata in alto, il fuoco invece protendersi verso la zona della terra, mentre l'anima si propaga attraverso l'universo, e noi siamo animati da una sua particella.

15. E quasi tutti costoro non fossero sufficientemente numerosi, ecco affluire un'altra moltitudine dalla Libia. Carneade e Clitomaco e tutti i loro seguaci spregiando tutte le opinioni altrui, proclamano solennemente : inafferrabile è il tutto e sempre alla verità insidia da presso una menzognera illusione. — Come sono ridotto dopo così diuturne prove ? Come rielaborerò nel mio pensiero questo po' po' di contrastanti opinioni ? Che se nulla è comprensibile, vuol dire

che la verità è lontana dagli uomini e la esaltata filosofia se la prende con le ombre, invece di cogliere l'oggettiva conoscenza delle cose.

16. Ebbene : altri della vecchia tribù, Pitagora e i suoi aggregati, gravi e taciturni, mi esibiscono altre sentenze, come dottrine di iniziati, compreso il grande ed ineffabile, *égli lo disse* : — la monade principio di tutte le cose : dalle sue forme e dai suoi numeri gli elementi. — Di ciascuno di questi il numero, la forma e la misura descrive così : — il fuoco risulta da ventiquattro triangoli rettangolari ed è contenuto in quattro equilateri. Ciascun equilatero consta di sei triangoli rettangolari, per cui lo assimilano ad una piramide. L'aria invece risulta da quarantotto triangoli ed è contenuta in otto equilateri. Si rassomiglia pertanto all'ottaedro, contenuto in otto triangoli equilateri, ciascuno dei quali si divide in sei rettangoli, sì che il totale sia di quarantotto. L'acqua a sua volta risulta da cento venti triangoli, ed è contenuta in venti uguali ed equilateri, rassomigliando a una figura a venti facce, la quale consta di centoventi triangoli eguali ed equilateri. L'etere invece risulta da dodici pentagoni equilateri ed è analogo ad una figura a dodici facce. La terra infine risulta da quarantotto triangoli ed è contenuta in sei quadrati, ed è simile al cubo. Poichè il cubo è compreso in sei quadrati, di cui ciascuno si scompone in otto triangoli, con un totale di quarantotto.

17. Così Pitagora misura il mondo. Ed io per mio conto, divinamente ispirato, ho a sdegno casa, patria, moglie, figli, nè di tali cose più mi curo. Mi levo più tosto verso l'etere e prendendo a prestito da Pitagora il metro mi dò a misurare il fuoco. Chè non basta di certo che le misure sian prese da Giove : se io, questo insigne vivente, questo grosso corpo, questa nobile anima, non ascenderò in cielo e non tirerò le misure sull'etere, il dominio di Giove è bello e spacciato. Quando avrò preso le debite misure e Giove sappia da me quanti angoli conta il fuoco, me ne riverrò dal cielo e mangiando olive, fichi e insalata, per la più breve me ne andrò all'acqua e sul braccio, il dito e il semidito misurerò la essenza umida e calcolerò la sua profondità ; onde possa istruire al riguardo anche Nettuno, e sappia egli a quanto mare comanda. In quanto alla terra, in un giorno solo la peso tutta, raccogliendo il suo numero, la sua misura, i suo aspetti. Perchè son tale e tanto, da esser sicuro che dell'universo non mi sfuggirà nè pure una spanna. Dico di più : conosco anche il numero delle stelle, e dei pesci e dei quadrupedi e, posto sulla bilancia il mondo, sono anche capace di conoscerne agevolmente il peso.

18. Finora, attraverso tutte queste elucubrazioni, la mia anima vagheggiò il dominio dell'universo. Ma ecco che, ammiccando, Epicuro mi disinganna : — amico, tu hai misurato solamente un mondo. Ma i mondi sono molti e sconfinati .— Sono costretto, sciagurato, a misurare altri mondi, altri eteri, e molti. Orsù: senza frapporre tempo

in mezzo, procacciatemi le vettovaglie per un po' di giorni, me ne andrò ad esplorare i mondi epicurei. Oltrepasso senza difficoltà i confini di Teti e d'Oceano ed entrato in un mondo nuovo e quasi in un'altra città in pochi giorni compio le misure di tutto. Donde passo in un terzo mondo, e poi in un quarto, in un quinto, in un decimo, in un centesimo, in un millesimo, e fino a quale più non so: chè ormai mi avvolge l'oscurità dell'ignoranza ed una fosca frode e uno smisurato inganno e una sterile fantasmagoria e un' inspiegabile follia. Come farò a misurare gli atomi, da cui trassero origine così numerosi mondi, onde nulla io lasci inesplorato di cose così necessarie e vantaggiose, da cui pende la felicità della casa e della città?

19. Ho passato in rassegna questa congerie di opinioni, onde mostrare la loro intima contraddizione, onde far vedere come si sperde nel vago e nel vuoto la loro indagine delle cose, come il termine loro sia la vanità e l'inutilità, povero di qualsiasi conferma che scaturisca dalla realtà evidente e dal ragionamento perspicuo.

[*Traduz. di* E. Buonaiuti].

RECENSIONI

B. Landry, *L'idée de Chrétienté chez les Scolastiques du XIII*e *siècle*, Parigi, Alcan, 1929, pp. 216 (Collection historique des grands philosophes).

Dal titolo del presente volume ci saremmo aspettati di trovarci dinanzi ad uno studio vero e proprio sulla nozione canonica di « ecclesia » nel duecento, proprio nel periodo cioè in cui quell'idea assumeva contorni specifici in opere dottrinali sempre più rigorose, mentre invece Bernard Landry ha avuto soltanto per scopo di sistemare quelle dottrine politiche del secolo decimoterzo che vagheggiarono il genere umano coordinato in una sola entità giuridica, cristiana ed universale, sia questa la Chiesa o l'Impero, l'unità guelfa o la ghibellina. Certo in tali teorie il concetto di « ecclesia » ha una funzione di prim'ordine, ma si capisce pure com'esso non sia l'oggetto determinato dell'indagine, tanto che vi sono stati scrittori dell'epoca che auspicarono una « coordinatio ad unum » in senso affatto laicale, e questi pur sono trattati dall'autore. È vero che essi appartengono al secolo decimoquarto, ma il Landry non ha delimitato la cerchia del suo studio con rigore, se si pensa com'egli accenni pure alla lotta tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII che si svolge tutta nel secolo nuovo e conclude con Dante, Jean di Jandun, Marsilio da Padova, che sicuramente non scrissero le loro opere politiche nel duecento.

La tesi sostenuta dal Landry è senza dubbio interessante, per quanto, dal nostro punto di vista, discutibile. Egli, iniziando il suo studio con una sintesi della dottrina agostiniana in Alessandro di Halès e in San Bonaventura e concludendo con un esame delle innovatrici dottrine aristoteliche, sia in senso ortodosso o tomistiche sia in senso eterodosso o averroistiche, con Egidio Romano, Dante, Marsilio, ha sotto gli occhi la più grande crisi che le dottrine politiche abbiano mai subito, in quanto lo sviluppo di queste, da una posizione rigidamente trascendentistica che l'autorità derivava da Dio e mediava nel papa, isteriliva insomma in un compito ultraterreno, a poco a poco si conclude con una giustificazione dello Stato nelle forze umane e nell'affermata etica compiutezza della sua propria missione. Attraverso tale rivoluzionaria conquista il Medioevo volge al tramonto e si apre la via al Rinascimento, in cui l'uomo è libero fattore della storia e della vita, eticità in atto. Si invertono i termini: il bene umano dal cielo discende alla terra. Lo Stato per la prima volta si afferma come assoluto regolatore della vita umana nella sua inte-

rezza spirituale e fisica, respinge ogni partecipazione ai suoi fini perfetti. Di tutto ciò il Landry nulla ha inteso, anzi, partendo da un falso apprezzamento, ha finito per invertire ogni politico valore, fraintendendo in modo radicale il significato progressivo del tomismo in confronto al vecchio agostinianismo e dell'aristotelismo averroistico nel piano di evoluzione del pensiero politico.

Ogni metafisica, dice l'autore, è sempre intimamente legata ad una concezione della società, ad una diversa affermazione dell'uomo nei suoi rapporti con gli altri uomini. Orbene, mentre dalle premesse dell'agostinianismo, quali per es. noi le incontriamo in San Bonaventura, possiamo dedurre una dottrina di libertà, rivendicare l'autonomia morale dell'uomo, rispettare gli eterni valori dello spirito, nelle teorie aristotelico-tomiste è implicita una fondamentale contraddizione, che si conclude nel rigore negativo dell'averroismo di Jean de Jandun e di Marsilio da Padova ; il quale, partendo dalla postulazione di una materia indifferente ed amorfa, non permeabile alla suprema divina ragione, trasforma da etici in meccanici i problemi relativi all'organizzazione pacifica della società, e concepisce la pace e la giustizia non più come gli imperativi d'una coscienza illuminata dalla verità, ma come una serie di statici equilibri realizzati da una forza cieca, da una volontà razionale puramente umana, lo Stato laico, e nella sua rude unità il monarca.

Com'è facile vedere i termini del dibattito sono affatto mutati. Per una petizione di principio le dottrine della libertà umana divengono dottrine di negazione (l'accusa, nonostante l'autore non lo dica, investe anche l'alto equilibrio di San Tommaso), mentre le teorie trascendentistiche degli ultimi agostiniani sono esaltate come le sole atte a conservare la incontaminata purezza dei principi morali. Anzi il Landry sente il bisogno di difendere contro il Renouvier l'agostinianismo ; il quale non è per lui la dottrina, ove universo e società sono costruito sotto lo stesso modello, ubbidienti alle stesse leggi, ove l'individuo scompare, esso non è più l'assoluto che pone atti non aventi spiegazione in precedenti atti, ma solo un istante di una gigantesca conclusione, che ha la sua origine nell'eternità del pensiero divino e si svolge senza iato in questa terra formicolante di esseri puntuali e trascendenti ; bensì una teoria di consolazione e di autonomia, che non merita davvero gli accennati rimproveri. L'aspetto eteronomo di essa ha un più intimo significato. Sottomettersi a Dio non è, come sembra al Renouvier, abbandonarsi ad una forza, ad un ragione estranea, dare le dimissioni da essere responsabile, adeguarsi al fanciullo che ancora non intende o a cosa senza parola. Il Dio di San Bonaventura non è una personalità ostile che ci vuole schiavi, ma vita superiore a cui noi stessi partecipiamo, un verbo che parla in noi, un soffio che ci anima. La verità non è fuori di noi ; noi la possediamo. L'esperienza mistica deve precisamente svolgere quella

nozione che è già nostra, perchè *ab aeterno* infusa. Sottometterci a Dio è riabilitare la nostra ragione, metterla in grado di svilupparla, è svolgere la nostra medesima libertà. A Dio dobbiamo la bontà morale, come la verità scientifica.

Noi non vogliamo contestare al Landry la nobiltà della difesa tentata. Ci sembra, peraltro, che una politica che si rispetti non possa scaturire da un'esperienza mistica, che, per la sua implicita logica, tende ad un assorbimento nel divino, che annulla Stato, società, individuo, diritto naturale, etica umana, non valori nella fruizione dell'Assoluto, il solo valore veramente degno. O se un problema politico si pone, si pone in via negativa, e al regno di Dio, la città del bene, l'ordine santo, fa riscontro il regno degli uomini, la città del male, l'ordine contingente. Tra i due poli non c'è via di mezzo ; la salute è nel rinnegamento del secondo per il primo ; la perdizione nell'adattarsi al secondo rinunciando al primo. Donde il compito provvidenziale della Chiesa, che nel regno del delitto, nella sanguinosa *civitas terrena*, conseguenza dell'originaria caduta, media la grazia di Cristo, *remedium peccati*, ed apre la via al cielo, ai predestinati. Questi all'ingrosso gli aspetti negativi della politica che l'agostinianismo diffuse nel Medioevo, e che San Bonaventura pur rappresenta. Appunto perchè affiso al trionfo immancabile del regno di Dio, il dottore serafico non può riabilitare nessun istituto umano, nè sforzarsi di instaurare un sopportabile regime in terra. Per qual ragione, infatti, un tale assunto, quando il governo ultraterreno di Dio, che attende in cielo i buoni, sarà premio senza pari ad ogni inèguaglianza, ad ogni sofferenza, ad ogni male ? Per qual ragione Bonaventura avrebbe dovuto condannare la schiavitù, quando questa è fatale tra gli uomini, per il peccato ?

Ma ciò che il Landry non intende è come proprio il superamento del dualismo agostiniano, il cui conseguente pessimismo si traduce talora in una posizione disperante e non in una dottrina pacificatrice (si pensi alla tesi della predestinazione accolta dal giansenismo), rappresenta lo sviluppo e il progresso della scienza politica, anche dal punto di vista della Chiesa. L'aristotelismo, conciliato al domma nella sapiente revisione tomistica, instaura quel principio d'alto equilibrio tra le ragioni di Dio e quelle dell'uomo, tra la grazia e la libertà, tra l'eteronomia della legge e l'autonomia del mondo etico, che Roma ha fatto suo, e su cui il Cattolicesimo ha posto le salde basi della sua dottrina. Se il nostro autore avesse trattato, e non disinvoltamente saltato a piedi pari, con la speciosa giustificazione trattarsi di cose troppo note, il pensiero sociale dell'Aquinate, avrebbe visto come mirabile sia la dottrina politica di questi, e come feconda presso i suoi epigoni; avrebbe, infine, giustificato epperò compreso quell'Egidio Romano, che a lui, e giustamente, appare tanto diverso da San Bonaventura.

Affermando con Aristotele l'uomo animale politico, la società un prodotto naturale degli uomini, la sovranità derivata da Dio solo come fonte remota, immediatamente dagli uomini, Egidio apre certo la via ad una politica che giustifichi sè in sè, ma evita assolutamente errori che il Landry gli addebita, per cui gli individui ai suoi occhi sono materiali inerti che i capi debbono ordinare, i capi meri funzionari aventi per iscopo di ridurre la materia sociale in quella forma passiva che la renda atta a ricevere l'azione della Chiesa. Anche a voler identificare il pensiero del politico romano tutto col *De ecclesiastica potestate*, dimenticando il *De regimine principum*, egli non ha mai mortificato la libertà umana a tal punto, annegato l'autonomia degli esseri nella passività d'una cieca naturale dipendenza ! Il vero sta proprio nel contrario. Se in Egidio v'è ancora qualche lato aspro, un resto ineliminato di determinismo, un tal quale disprezzo della natura come aspetto insidioso del peccato, lo si deve alla non ancora del tutto superata tradizione agostiniana (egli apparteneva all'ordine agostiniano riformato da Alessandro IV), mentre l'influsso vivificatore del maestro Tommaso ha allargato il suo orizzonte, e, almeno nella più serena delle sue opere (nel *De ecclesiastica potestate* la polemica contro Filippo esaspera la difesa della Chiesa nel sogno universalistico di Bonifacio), la riabilitazione della natura apre la via allo scientifico intendimento dell'individuo sociale, della vita collettiva, dello Stato.

Il Landry è un mistico in ritardo, proprio in un campo, la scienza politica, ove la mistica deve bandirsi. Per lui la natura, ancora nel secolo ventesimo, è il peccato. Una politica che non faccia appello a Dio nel totale diniego dei presupposti fisici della vita è peccato. Può bene immaginarsi, pertanto, com'egli debba giudicare il *Defensor pacis* di Marsilio di Padova, o, secondo lui, di Marsilio da Padova e di Jean di Jandun, chè la partecipazione del filosofo averroista al fiero trattato è accolta senza discussione. Anzi è proprio quest'ultimo che avrebbe dato all'opera il suo carattere storico ; è l'averroismo che la rende interessante, imperocchè in essa può vedersi a quali ultime conseguenze porti la filosofia naturalistica medievale, celebrando le nozze tra Aristotele ed Averroè.

Il *Defensor pacis*, secondo l'autore, è nato direttamente figlio dell'aristotelismo averroistico. È stata la conoscenza del mondo arabo che ha aiutato i due autori alla costruzione. Lo stesso Marsilio in Italia aveva frequentato l'ambiente imperiale (osservo di passata che tale circostanza non è assolutamente certa !) e sicuramente vi aveva udito parlare delle riforme di Federico II (?!), l'imperatore filomusulmano, sentendovi dire : — Felice il Saladino che non ha papa ! Jean di Jandun poi studiando Averroè vi aveva intravisto, almeno, la struttura della società maomettana. Così nacque l'organizzazione politica del *Defensor pacis*, la quale richiama in molti tratti quella

degli arabi; chè la società coranica, nell'asserita uguaglianza dei credenti, è profondamente democratica: i califfi, capi religiosi e temporali, vengono teoricamente eletti dalla comunità tutta, un clero vero e proprio non esiste, i preti sono dottori senza giurisdizione di sorta.

Basta avere una modesta conoscenza della letteratura marsiliana per intendere come la tesi del Landry sia priva di consistenza; in quanto prescinde da tutte le esperienze storiche immediate che poterono determinare il *Defensor pacis* (la vita rigogliosa del Comune italiano e le sue lotte contro l'ingerenza ecclesiastica, le nuove monarchie nazionali che andavano sorgendo, il conflitto tra Francia e Roma, l'urto tra Giovanni XXII e l'imperatore Ludovico) per giustificare il terribile trattato solo sul fondamento di mere e non controllabili conoscenze dottrinali, oltre il piano comune della cultura del tempo; poichè non solo l'essere Marsilio probabilmente averroista in filosofia non implicava una nozione del sistema politico-giuridico che reggeva l'Islām nel trecento, ma, di fatti, risulta dai nostri personali studî (vedi: *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Firenze, 1928, p. 198) che il Padovano, di Maometto e della sua religione ha una conoscenza del tutto sommaria ed erronea. Ora non solo l'averroismo sarebbe stato la fonte del sistema marsiliano, ma anche con esso la costituzione civile del popolo del Profeta! Per larghi che si voglia essere, non si può seguire l'autore, quand'è ben noto che l'averroismo per quegli scrittori del trecento non era la via per una conoscenza disinteressata ed obiettiva, scientifica in una parola, della civiltà e del pensiero arabo, ma una via mediana per la riconquista della filosofia greca, di Aristotele in particolare, e non altro.

Non solo, ma la tesi del Landry, che dall'averroismo siano derivate quelle conseguenze naturistiche e deterministiche che abbassano la politica da scienza morale ad una statica, ad un gioco di equilibri senza ideali, ci sembra dovuta ad una profonda incomprensione dello sviluppo storico. Certo col trecento (il fenomeno si avverte con Marsilio, ma s'inizia col secolo anteriore in alcuni aspetti dell'opera di San Tommaso e di Egidio) la scienza comincia a ricostruire la vita su basi oggettive, a considerare la società come una posizione di forze puramente umane, a dare all'umanità giustificazioni e fini autonomi. Le vecchie dottrine organistiche della fisica e della politica greca rinascono. Ma questo modo di giudicare i problemi che all'autore appare cieco, regresso di fronte alla luce di una religione comprensiva che tutto in sè spieghi come riverberazione di un'alta volontà, è, invece, un innegabile progresso, un primo passo per restituire dignità spontanea alla vita, valore autonomo alla società, religiosità primaria all'umanità. Il naturalismo di Marsilio, che Machiavelli approfondirà, non è l'arido determinismo dei nostri positivisti atei, ma la posizione oggettiva del pensiero, che contempla sè stessa nelle sue

forme ideali ; dialettica vivente di un *quid* fuori di noi e che attende il superamento del pensiero moderno, il quale ritrovi nella sintesi la coscienza di sè e dei suoi opposti. La religione della natura è l'antecedente necessario della religione dello spirito idealisticamente intesa. Si possono rinnegare e combattere tali conquiste del pensiero moderno, e la Chiesa fieramente le osteggia, non certo in nome dell'agostinianismo, bensì in quello del tomismo che pure ad esse aprì la prima via, ma non è lecito fraintenderle e mortificarle nei falsi schemi di un determinismo senza luce. La natura di Marsilio, come quella del Rinascimento, non è davvero quella dell'Aquinate, ma non è senza Dio, chè anzi Dio vorrebbe in sè rivelare, epperò nei suoi nessi attuata un'eterna ragione, un fine eterno. Questo sviluppo esige un riconoscimento, comunque poi lo si giudichi.

Anche a prescindere dai detti rilievi d'insieme, l'opera del Landry non ci soddisfa per altri versi. Troppi aspetti del pensiero medievale dugentesco e trecentesco sono trascurati : la lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, in cui l'unità umana ghibellina o guelfa che sia riceve il primo fiero colpo ad opera della monarchia particolare, è appena accennata ; il grande sogno del Caetani di un mondo retto dal papa nel nome della dottrina di Cristo non è svolto ; mancano persino i nomi dei più noti politici dell'ordine agostiniano Guglielmo Amidano, Agostino Trionfo, Giacomo da Viterbo, Alessandro da Sant'Elpidio (sono autori trecenteschi, ma anche Dante e Marsilio scrissero nel trecento, e l'esclusione dei primi non è pertanto giustificata), quand'essi sono i più rigorosi teorici dell'assolutismo universale del pontefice romano.

L'informazione bibliografica del Landry è rudimentale. Specie per Egidio, Dante e Marsilio egli ignora la letteratura più importante. Ove ciò non fosse stato, non sarebbe incorso in certe esagerazioni teoriche ed avrebbe evitato alcuni errori di informazione. Per esempio, è dubbio che Egidio Colonna sia stato precettore di Filippo il Bello, come ancora con sicurezza ritiene l'autore ; il viaggio di Marsilio ad Avignone per ricevere il canonicato conferitogli da Giovanni XXII, non può documentarsi ; l'imperatore al cui servizio pose l'opera sua il Padovano è Ludovico IV il Bavaro non Enrico (?) di Baviera (pagina 162 e 199). Sempre a proposito del grande politico il Landry dà per certo, seguendo il Valois, l'unico scrittore al riguardo che insieme al vecchio Labanca mostra di conoscere, che il *Defensor pacis* sia opera comune di Marsilio e di Jean de Jandun, ma ignora che la più recente critica inglese e tedesca rivendica all'italiano la responsabilità dell'opera, le idee madri del fiero trattato. L'esposizione del quale in genere è ben fatta, sebbene l'interpretazione non sempre soddisfi : l'autore, col Valois, vede in esso ancora una teorica imperialistica, mentre il sistema denota il superamento proprio del concetto medievale della *coordinatio ad unum* in nome dello Stato *sibi*

princeps (sia esso il Comune e la monarchia nazionale alla francese), e delle libertà ecclesiastiche per la prima volta asserite. Non lievi riserve si potrebbero fare per l'interpretazione che il Landry ci presenta di Dante, che egli critica a causa del solito preteso compromesso col tomismo che l'allontana dal rigore agostiniano ; o, peggio, per la critica di Machiavelli, Bodin, Hobbes, rei di avere approfondito le esigenze naturistiche di Marsilio e di aver superato l'unità universale e laica di questi nell'atomismo degli stati nazionali. Metodo arbitrario di giudicare lo sviluppo delle dottrine, erigendo a principio critico momenti storici per sempre superati, idealità per sempre morte, quali il concetto di un'unità cristiana nel senso di organizzazione politica papale o imperiale che sia. Tanto più grave l'errore per un francese al quale la storia del proprio paese doveva insegnare come proprio il superamento del sogno universalistico permise la formazione dello Stato nazionale, ove per l'Italia l'insistere di quei miti segnò un ritardo nel cammino civile, nonostante che in essa il pensiero moderno avesse fatto le sue più superbe prove.

FELICE BATTAGLIA.

WALTER LOWRIE, *Jesus according to St. Mark.* An interpretation of St. Mark's Gospel. London, Longmans, 1929.

L'autore di questa « interpretazione » marciana non ha alcun bisogno di essere presentato ai nostri lettori. I quali conoscono già la finezza, a volte così sconcertantemente ironica, con la quale egli affronta, con un intimo pathos a pena a pena dissimulato sotto la patina del paradosso, i problemi brucianti della crisi spirituale contemporanea. Per conto nostro ci proponiamo di farla loro conoscere anche meglio, pubblicando qui nei prossimi numeri alcuni profili delle varietà ecclesiastiche denominazionali, che ci appaiono così originali e così densi di contenuto che, qualora le idee basilari ne potessero essere divulgate e discusse, la causa dell'unione delle chiese ne guadagnerebbe forse più che attraverso conversazioni come quelle di Malines e conferenze come quella di Losanna.

Del resto il Lowrie, con quella schiettezza brusca che gli è consueta e che ha bisogno di un ascoltatore molto accorto per non apparire a dirittura tagliente e repellente, fa la propria presentazione al lettore : « io sono corrucciatamente consapevole che nessuno il quale legga fino alla fine l'interpretazione pur del solo primo versetto del Vangelo di Marco, potrà fare a meno di scoprire che io sono un reazionario, un fondamentalista. Dico *corrucciatamente* perchè è un caso veramente faceto che io possa essere aggregato a simile compagnia. Io fui tratto via dalla denominazione nella quale ero nato perchè non credevo nella inerranza delle Scritture. Tollerato nella chiesa nella quale attualmente svolgo il mio ministero, sono comunemente considerato come un individuo pericoloso. A contatto con teologi di

qualsiasi setta o di qualsiasi scuola mi sento come un leone in una fossa di Danieli. Ho fatto sempre molto più letture scientifiche che teologiche. Poichè credo nel sistema stellare copernicano non mi aspetto un cielo *in alto* e un inferno *in basso*. Sono tanto moderno da accettare la dottrina della « relatività » e « accolgo l'universo », qual'esso è così descritto, con gioia, perchè esso suggerisce i *limiti* dove le cose e il tempo muoiono e l'eternità comincia. Io credo nella evoluzione (sebbene in una evoluzione di tipo non darwiniano) e quindi ammetto che « il primo uomo è di terra terreno », una semplice « anima vivente » con un « corpo psichico ». Io ho una sola circostanza contro di me : che sono un uomo pio, religiosamente devoto fin dalla mia fanciullezza, con delle sopravvivenze tuttora. Ma io appresi molto presto a valutare questo connotato per quel che vale, intuendo che esso era « umano, fin troppo umano » prima che la psicologia cominciasse ad insegnarlo alla nostra generazione. La religiosità ad ogni modo non è un tratto differenziale dei fondamentalisti. I mistici sono le persone specificamente religiose, ed essi non sono affatto disposti a scoprire Dio in una rivelazione scritta, quando lo possono trovare in sè stessi. Mi rammarico che le cose siano giunte a un tal punto, se un cristiano è sospettato di fondamentalismo sol perchè crede che Gesù è il Cristo. Fede che del resto io qui non ho professato per mio conto. Io parlo come *interprete* di san Marco. Se scrivessi una biografia di Gesù, mi sentirei libero di tracciare la mia pittura. Se fossi un commentatore, potrei impugnare l'autore versetto per versetto. Potrei guardare san Marco in faccia e dirgli :

Stolto !
le tue orecchie sono turate e ostruite nonostante la loro lunghezza,
ed ecco, la tua stoltezza gabelli per fede !

Nessuno più di me incline alla critica : e i fondamentalisti lo avvertiranno prima che io apra bocca. *Essi* non mi annovereranno dei loro. È un rischio consentito, così la vedo, frugare sotto la superficie del racconto con la lusinga di scoprire il fatto storico grezzo. Coraggiosa metafisica ! Ma coloro che sono andati così alla ricerca del « Gesù storico » son tornati alla superficie (così han detto i *loro* critici) con nelle mani... un Gesù mai esistito. Ad ogni modo io scrivo da interprete. E mi pare che un interprete manchi di fedeltà se non si sforza di dare aderentemente le visioni del suo autore, lasciando al lettore, se lo voglia, di ripudiare tutto, con piena cognizione di causa però. Non essendo un fondamentalista, preferisco che voi mi prendiate per un ateo, quando parlo con una beffarda ripugnanza di tutto questo *cristianesimo* e di tutti questi *cristiani* che amano il nomignolo, ma esitano a confessare che Gesù è il Cristo » (p. 13 e ss.).

Ecco un felice autoritratto (la citazione è lunga, ma val meglio di una diffusa discussione), con qualche spunto però di auto contraf-

fazione. Non siamo disposti infatti a concedere al Lowrie, dopo aver letto lentamente tutte le pagine di questa fluida interpretazione, che le sue letture teologiche lascino a desiderare. Egli conosce bene a fondo la letteratura critica moderna, specialmente germanica (povero Wellhausen, come viene gustosamente punzecchiato ! v. pp. 260 e 371). La lacuna d'informazione che ci par di cogliere in lui, è solamente a proposito della produzione cattolica, in tutte le sue gradazioni. Non ci è capitato di trovare a p. 360 attribuito al Batiffol il deplorato aforisma del Loisy, « Cristo prometteva il Regno, fu la Chiesa che venne ? » Ma in generale se difetto vero c'è in questa interpretazione che scorre limpida e densa, come il fiotto di una corrente esuberante, è l'abbondanza degli elementi messi in opera nella sua costruzione. Da Kierkegaard a Dostojewski, attraverso l'Otto e Carlo Barth, tutta la gamma della recente apologetica religiosa ha risonanza nello spirito del Lowrie. Ma Alberto Schweitzer, l'escatologista conseguente, è il suo beniamino. Anche dinanzi allo Schweitzer però il Lowrie finisce con l'assumere una posizione personale, costituita fondamentalmente da un insieme di preoccupazioni etico-antropologiche che vanno molto al di là delle visuali del *von Reimarus zu Wrede*. L'« interpretazione » del Lowrie è così una dilucidazione dell'insegnamento marciano vissuta mercè il soccorso di un insieme di esperienze e di inquietudini spirituali, che conferiscono a queste pagine un impressionante valore normativo. Anche se il lettore vi cerchi a fatica una saldezza sintetica, che il Lowrie, architetto oltre che esegeta, raggiunge più agevolmente nelle sue geniali costruzioni di campagna. Non è sua colpa del resto. È il nostro destino spirituale, dover trascorrere la notte della nostra ansia e del nostro tormento *sub divo*, o in ridotte così mal connesse, che lasciano penetrare, come i rifugi, il sibilo della tormenta che fa trasalire e il soffio del ghiacciaio che fa rabbrividire.

ERNESTO BUONAIUTI.

JEAN RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1928.

Sarebbe necessario premettere una indagine non priva di seduzione sul valore delle metafore nella teologia pastorale di Sant'Agostino per poter pronunciare un verdetto sicuro sulla polemica del Rivière contro gli articoli di Ippolito Gallerand (il riferimento alla denuncia del Saltet di vent'anni fa nella sua *Question Herzog-Dupin* fa capire chi il Rivière voglia andare a scovare sotto questo pseudonimo), apparsi nella rivista del Loisy nel 1922, sulla soteriologia agostiniana. Perchè, di fatto, il dissenso verte tutto sulla portata da assegnare ad alcune immagini che Agostino adopera per raffigurare graficamente, dinanzi ai suoi uditori, il mistero della redenzione cristiana e che ricompaiono uniformemente nei trattati sistematici. Si tratta delle metafore della *muscipula* e della *tendicula* che Agostino

escogita per dipingere in maniera eloquente l'agguato teso al dominio di Satana nel mondo mercè il sacrificio di Cristo. Per Gallerand, disposto ad attribuire alle immagini agostiniane una portata realistica, la soteriologia del padre africano, in armonia con la corrente più nutrita della tradizione patristica, il riscatto dell'umanità ha avuto effettivamente i caratteri di un compromesso fra Dio e il demonio, nel quale questo ha finito con l'essere spogliato e beffato. Per il Rivière si tratta semplicemente di immagini accessorie, che non meritano di essere prese alla lettera e non deformano la dottrina del volontario sacrificio del Cristo, ricca di una virtù salutifera indipendente da ogni contratto. Il Rivière ha buon gioco contro il Gallerand, che effettivamente più di una volta sforza o fraintende i passi agostiniani, e qualche volta in maniera un po' comica. Come non sorridere nel vedere inteso in senso di rete da uccelli il tenditoio del gualcheraio ? Ma anche il Rivière esagera in senso opposto, togliendo alle energiche e realistiche metafore agostiniane qualsiasi effettivo significato. Il che non è consentito per uno scrittore che, come San Paolo (la cui concezione ispiratrice della legge, del peccato e della morte avrebbe dovuto essere qui ricordata), concepisce in maniera così drammatica il destino dell'uomo e della vita nel mondo. Antropologia e soteriologia sono strettamente congiunte : e se l'antropologia agostiniana trae norma da un'immagine, quella della *massa*, nessuna meraviglia che anche la soteriologia trovi nelle metafore qualcosa di più che una esemplificazione didascalica.

E. Buonaiuti.

Placido Lugano, *L'Italia benedettina*. Roma, Ferrari, 1929.

Vera enciclopedia sul benedettinismo italico. Le varie parti (Montecassino ; Subiaco ; Badia di Cava ; Camaldoli ; Vallombrosa ; Montevergine ; Montefano ; I cisterciensi in Italia ; Montoliveto ; L'isola di San Lazzaro a Venezia) non conservano sempre, le giuste proporzioni fra loro : alcune sommarie e schematiche fino alla più secca esiguità, altre minute e prolisse fino alla pedanteria. Non appariranno troppo aride e brevi le pagine consacrate alla propagazione di quell'imponente movimento economico-artistico-religioso che fu l'ordine cisterciense in Italia ? Ma in omaggio alla cura scrupolosa ed erudita che il Lugano e i collaboratori da lui prescelti per le singole parti hanno posto nel segnalare le glorie dello spirito benedettino in Italia, noi passeremo volentieri sopra alle lacune e alla superficialità frettolosa di alcune parti. Il libro è di quelli che, in momenti di ravvivato interesse, suscitato da celebrazioni commemorative, vuole offrire al gran pubblico ragguagli copiosi sul fatto commemorato. E riesce egregiamente allo scopo. La disciplina benedettina è una gloria autentica dello spirito religioso italiano. Il Lugano si costituisce eccellente guida alla esplorazione dei suoi principali centri di irradiazione fra noi.

E. Buonaiuti.

Samuel Bialoblocki, *Materialen zum islamischen und jüdischen Eherecht*, A. Töpelmann. Giessen, 1928.

L'Islām è universale nel senso che si è costituito, come ebbe ad osservare recentemente il prof. Bruno Ducati (*L'Islâm*, « Collezione Omnia », Roma 1929) « raccogliendo e amalgamando, nel patrimonio delle sue idee, dei suoi principi e delle sue norme, elementi estranei presi da ogni parte e in ogni tempo ». Notevole in particolare è l'influsso esercitato sulle credenze religiose di Maometto da parte dell'ebraismo e del cristianesimo. (Si veda in proposito il volume del Sac. Prof. Giuseppe Sacco, *Le credenze religiose di Maometto*. Loro origine e rapporti con la tradizione giudaico-cristiana. Roma, 1922). Invece, malgrado tutti gli sforzi fatti da Maometto per attirare gli ebrei nell'orbita delle sue idee, essi subiscono ben poco la sua influenza. Data anche la sua ignoranza, essi rispondono con scherno ai suoi inviti, e da ciò deriva la sua lotta contro gli ebrei. È soltanto nelle norme seguite da qualche singola setta ebraica che si rivela qua e là lo spirito della dottrina islamica. Ma è una cosa insignificante di fronte a tutto quello che l'Islām ha appreso dall'ebraismo e dal cristianesimo.

Il dott. Bialoblocki, lettore nell'Università di Giessen, studia nel fascicolo menzionato, che fa parte dei lavori del Seminario Orientale della detta Università, anzitutto le influenze ebraiche che si riscontrano nel hadīth, cioè nella raccolta degli insegnamenti impartiti a viva voce da Maometto ai suoi discepoli e da essi tramandati ai posteri quale tesoro inestimabile. In seguito egli presenta tutta una serie di parallelismi che si notano tra le norme che costituiscono il giure matrimoniale islamico e quello ebraico. Questa preziosissima raccolta di materiale riesce utile anche in quanto giova ad approfondire la comprensione del giure matrimoniale biblico-talmudico in sè stesso.

Ci sia concesso di osservare : il profeta proibisce l'usufrutto del prezzo di un cane e di una meretrice. Il B. si richiama giustamente a Deut. 23, 19 : « Non porterai nella casa dell'Eterno, del tuo Dio, la mercede di una meretrice, nè il prezzo della vendita di un cane per sciogliere qualsiasi voto ». Al divieto islamico, che incontriamo una altra volta, di usufruire del guadagno di una schiava, il B. contrappone il passo talmudico che dice : « Nessuno dica all'altro : qua hai un agnello acciocchè la mia schiava dorma presso il tuo schiavo ». Evidentemente tutti i tre punti del divieto hanno come movente principale la lotta contro l'immoralità. Ma che c'entra il prezzo di un cane, che inoltre non è certo il solo animale considerato impuro dagli antichi ? A questo proposito ricordo di aver incontrato in un esegeta moderno, di cui ora mi sfugge il nome, l'idea che la parola Relebh, cane, indichi nel ricordato passo anche in senso velato un uomo dedito al lucro immorale, che ha fatto cioè dell'immoralità una fonte di guadagno. Ammesso questo fatto, risulterebbe chiaro il concetto

che anche il prezzo del cane voglia accennare ad un atto di immoralità, come il compenso della meretrice e il guadagno ottenuto a mezzo della schiava spinta sulla via del male. Comunque noi lo consideriamo da parte nostra come un'ipotesi.

Ci piace alla fine di notare che il B. accoppia nel suo lavoro un profondo sapere e esattezza di metodo.

Trieste. J. Zoller.

Wilfred Monod, *Du Protestantisme*. Paris, Alcan, 1928.

Che il dramma della religiosità cristiana e, più genericamente, di ogni religiosità storica consista tutta nel contrasto irriducibile fra il temperamento profetico e quello presbiterale, nella insurrezione ricorrente della ispirazione libera contro il codice e la tradizione, non è di certo conclusione peregrina, di cui il Monod possa rivendicare l'originalità. L'originalità di questa monografia, prima di una serie dedicata alle singole principali religioni, il cui titolo dovrebbe essere propriamente completato così: *Apologie du Protestantisme* è più tosto nell'aver esteso l'ambito del vocabolo *protestantesimo* fino a fargli abbracciare tutte le manifestazioni della religiosità spirituale contro il ritualismo, il sacerdotismo e il legalismo. Primo protestante quindi, che il Monod esalta... Amos: protestanti, quindi, Gesù e san Paolo. Sistema apologetico cotesto, come si intuisce, comodo e disinvolto: accompagnato, però da un unico, per quanto serio, inconveniente: che può essere, senza eccessiva difficoltà, rovesciato e applicato, indiscriminatamente, ad ogni religione definita. Non annovera anche il cattolicismo i suoi profeti, da Gioacchino da Fiore al Savonarola? Ma a questa stregua chi riconoscerà più nel Protestantesimo, di cui il Monod tesse il panegirico, il movimento tipico che nel decimosesto secolo lacerò la compagine della cristianità europea? Non disconosciamo, lo si noti bene, che parecchie delle pagine di questo volumetto tradiscono ancora, evidente, l'ispirazione della sollevazione riformata. Quando parla dell'ascetismo, il Monod non dimentica il *de votis monasticis iudicium*. Ma su alcuni dei capisaldi dottrinali dell'esperienza e della dottrina dell'evangelismo protestante il Monod si distacca nettamente dalla tradizione ufficiale: come a proposito della soteriologia. Il Monod nega al cristianesimo qualsiasi connotato di dottrina iniziatica di salvezza. Come gli nega qualsiasi carattere di messianismo apocalittico. E lo definisce, in termini senza dubbio carezzevoli ma generici e vaghi: «una vita, uno stato d'anima, un atteggiamento intimo, un accento, uno spirito; un giudizio costante e soprannaturale enunciato dall'anima nel dominio qualitativo, sotto l'irradiazione della preghiera. Il pagano si proponeva di sfuggire ed evadere dal mistero del destino; l'israelita si proponeva di sottrarsi all'idolatria; il cristianesimo si propone di sfuggire al peccato. L'insegnamento di san Paolo addita, nel peccato, la du-

plice scaturigine, e dell'idolatria, abbominata dal giudaismo, e della perdizione, temuta dal paganesimo » (p. 236 e s.). Dove si potrebbe osservare che il postulato della soteriologia misterica, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra. E non sarebbe l'unica incongruenza segnalabile nel volume, rimarchevolissimo ad ogni modo, e perchè espressione, lirica, di una forte individualità e perchè sintomo eloquente da aggiungere ai molti altri del processo di trasformazione radicale che l'evangelismo sta subeendo ai giorni nostri.

E. Buonaiuti.

Enrico Castelli, *Filosofia e Apologetica*. Saggi critici di filosofia della religione. Roma, Signorelli, 1929 (« Collezione filosofica » 9).

I saggi raccolti in questo volumetto (Filosofia e apologetica, Fede e cognizione, Scienza e religione) rivelano un'adesione profondamente sentita alla disciplina cattolica. In pari tempo recano la traccia di una formazione filosofica dominata dai principi e dai presupposti dell'idealismo kantiano e post-kantiano. In complesso, quindi, vogliono costituire, anch'essi a loro modo, un tentativo di saldatura e di fusione fra la dogmatica cattolica e l'orientazione centrale della speculazione contemporanea. Quanto il tentativo sia per riuscire accetto e conclusivo non è e non può essere oggetto di valutazione logica. In alcuni punti la conformazione ideale della cultura dell'autore lo induce a posizioni che possono, quantunque non osiamo pronunciarci categoricamente in argomento, provocare l'obbiezione e la riserva del teologo. A proposito del miracolo, ad esempio, l'autore propone una distinzione fra l'*argomento del miracolo* e *il miracolo come argomento* (p. 49 e ss.) che, riportando la riconoscibilità dell'evento miracoloso a quegli *initia fidei* per i quali è postulata la luce della grazia, potrebbe offrire il destro all'accusa di fideismo. Ma lungi da noi il proposito più lontano di formulare riserve sulla impeccabilità ortodossa di disquisizioni apologetiche, enunciate ed enucleate nella più candida buona fede. Probabilmente però la parte più viva e sentita del volume è l'appendice finale, in cui il Castelli, con acutezza di discepolo e d'interprete devoto, espone il problema teologico quale è delineato nella filosofia di Bernardino Varisco.

E. Buonaiuti.

A. Houtin (e A. Dulac), *Courte histoire du célibat ecclésiastique*, préface par F. Sartiaux, « Christianisme » XXX, Parigi, Rieder, 1929, pp. 269 in-8°, frs. 12.

Chi si accinga a tracciare la storia del lento processo in forza del quale la disciplina celibataria è stata definitivamente fissata, per il clero cattolico, dopo più che un millennio di lotte, dovrà accoppiare alle doti ordinarie necessarie al compimento di qualsiasi ricerca storica, una sufficiente dose di sensibilità e, diciamolo pure, di buon

gusto, che gli consenta di comprendere come la particolare natura dell'argomento in discussione richieda una particolare cautela nel vaglio e nell'utilizzazione delle fonti per non correre il rischio di costruire su documenti, pur troppo in questo caso sempre abbondanti, che rivelano al più l'inguaribile tendenza dei mortali al pettegolezzo ed alla maldicenza. Dovere questo più preciso per chi, nel problema in causa, non sappia comprendere, per un'altra funzionale incapacità del proprio spirito, come il verdetto del Cristo sugli eunuchi per il Regno di Dio sia l'espressione di una verità vera e precisa non solo per i chierici che si dedicano al servizio di Dio, ma per ogni sorta di chierici. E questo non solamente per ragioni d'ordine pratico.

Io penso che a prescindere dalla valutazione *a priori* anticipata sul celibato ecclesiastico, ognuno potrà essere d'accordo su queste osservazioni. Ma, avvezzo a ben altri prodotti di una simile fonte, non si stupirà gran che di sapere che a nessuno di questi canoni — che io chiamerei elementari — hanno obbedito l'Houtin e il Doulac nel tracciare la loro *Courte histoire du célibat ecclésiastique*. Innanzi tutto è necessario constatare come l'opera trovi il suo fondamento in un equivoco : l'autore (o meglio gli autori) lasciano credere fra le righe, affermano anche esplicitamente (v. p. e. p. 248), che la chiesa abbia affermato e difeso la pratica del celibato come una disciplina di origine apostolica : riesce quindi loro più *facile epater le bourgeois* : purtroppo — per essi — la chiesa non solo non si è mai sognata di dir questo, ma canonizzando che l'efficacia dei carismi amministrati dal sacerdote passi nel fedele *ex opere operato* a prescindere dalle qualità personali del ministro, ha inteso difendere appunto il suo patrimonio spirituale dalla indegnità dei ministri spesso chiamati ad amministrarlo.

Ma non basta : l'Houtin, non è stato un temperamento di storico : in questa come in tutte le sue copiosissime opere egli nella sua completa aridità spirituale, nutrita di uno spaventoso scetticismo e di una notevole dose di amarezza e di rancore, si mostra incapace d'intendere la realtà vivente nei fatti che egli ha esumato, di cercare in essi una legge, un senso, un ammaestramento : per sua espressa dichiarazione egli non intende che narrare : non riesce assai spesso che a narrare dei piccolissimi pettegolezzi, delle infinitesimali miserie sulle quali la storia non si è mai costruita.

Egli, per esempio, in alcune *réflexions sur le célibat* che chiudono il volume a guisa di conclusione non esita ad indicare le ragioni che possono aver spinto la chiesa di Roma a difendere la pratica del celibato : ragioni che per lui non escono dalla cerchia dell'utilitarismo più immediato, ragioni che anch'egli trova solide ; l'editore della sua opera — il Sartiaux — si affretta a farci sapere che, personalmente, l'Houtin era un celibatario, se così si può dire, praticante : non si

riesce quindi bene a comprendere per quale ragione tutta l'opera dell'Houtin non sia stata concepita ed attuata che come una storia episodica delle sregolatezze nel corso dei secoli verificatesi nelle file del clero, dei casi più clamorosi di scandali, come un piccante repertorio delle insinuazioni spesso incontrollate ed incontrollabili che hanno circolato sul conto di personalità spesso degne della massima considerazione.

Ma anche avendo concepito la sua opera in questo modo l'autore non ha saputo nemmeno in questo mostrarsi obbiettivo e circospetto: lasciamo stare il fatto di chiamare in testimonianza le lettere d'Ignazio e quelle di Paolo per documentare rispettivamente le idee di... Marcione e di Montano (non è questo il luogo di discutere i paradossi pseudocritici del sedicente H. Delafosse) ma l'autore, circospetto e addirittura reticente quando gli fa comodo accoglie, con la più ampia sicurezza e spesso integra lavorando di fantasia ogni documento che possa servire a mostrare al pubblico avido di scandali un prete o un vescovo concubinario di più.

Di fronte ad un procedimento di questo genere — che non si tradisce neppure una volta nel corso dell'opera — occorre abbassare le armi: lo vietano spesso il buon gusto, molto più spesso il fatto che *a priori* lavori così concepiti e svolti non meritano lo spazio che ad essi si dedica per dovere — questa volta non grato — di diligenti cronisti.

MARIO NICCOLI.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il movimento pancristiano. — Moltissimi ne parlano ed emettono sentenze intorno ad esso. Pochini sono, invece, quelli che ragionano con qualche competenza. I più ignorano che cosa questo movimento sia e gli attribuiscono la natura e i caratteri che sono soltanto parto della loro immaginazione.

Ne segue che il metodo più pratico per raggiungere il nostro scopo — che è quello di dare ai lettori di « Ricerche religiose » una idea esatta del movimento pancristiano — sarà di cominciare col mettere in chiaro quello che il pancristianesimo **non è**. Nell'Omelia pronunziata nel duomo di Genova da Mons. Minoretti il 6 gennaio scorso, e stampata poi nel « Nuovo Cittadino » di quella città, è detto che i pancristiani non avendo potuto nella loro conferenza ecumenica mettersi d'accordo con un compromesso dottrinale, pensarono di sfuggire alla difficoltà coll'impostare la riunione sopra un altro punto e dissero : ciascuno pensi a suo talento ed accontentiamoci dell'unione dei cuori ; non unione di fede, ma unione di carità. Orbene, tutto ciò è assolutamente fantastico. L'unione dei cuori non è la mèta del movimento pancristiano perchè ne è il necessario presupposto. Essa — l'unione dei cuori — esiste già come un *fatto* ; ed è questo fatto che spiega il sorgere del pancristianesimo come movimento che tende all'*unità ecclesiastica e dottrinale*.

Il menzionato Arcivescovo di Genova parla di tentato e non riuscito compromesso. A parte la questione del « non riuscito », molti sono coloro i quali affermano che le Chiese aderenti all'idea pancristiana cercano la loro unione mediante un compromesso dottrinale. Anche qui siamo nel campo della più sbrigliata fantasia senza il più piccolo rapporto con la realtà. La fede non si porta al mercato. Essa non si tratta coi sistemi della diplomazia, e non ha nulla di comune con la politica, quella che taluno ha felicemente definita : la *polis* del diavolo. Tutti i pancristiani rappresentativi sono d'accordo nel proclamare, ad altissima voce, che ogni compromesso in materia di fede è — a dir poco poco — un'empietà !

Quale è dunque la via per cui i pancristiani pensano si possa giungere alla riunione delle Chiese ? Per rispondere a questa domanda bisogna prima mettere in chiaro il pensiero dei pancristiani circa i valori specifici delle varie Chiese e circa la natura e i motivi della divisione attuale. Innanzi tutto essi pensano che i muri divisorii delle varie comunioni sono in gran parte costituiti da falsi supposti, da reciproche calunnie teologiche moltiplicatesi nei secoli e rinsal-

date da sentimenti di animadversione e di odio che troppo a lungo hanno tenuto il posto della carità cristiana. Nè le calunnie vanno sole solette. Al loro fianco ci sono le ignoranze : le quali talvolta hanno delle attenuanti costituite dalle storte esposizioni e dalle insipienti difese che i teologi fanno di questo o quel domma. Non c'è ignoranza più grande — per citare un esempio — di quella di molti protestanti sulla dottrina romana della Messa. Ma questa ignoranza ha la sua scusante : la maniera come quasi tutti i teologi romani espongono, illustrano e difendono l'idea della Messa (1). Un'altra ignoranza — altrettanto maiuscola — è quella dei teologi cattolici riguardo al grande principio protestante della salvezza per fede : non mi è mai accaduto d'imbattermi in un teologo cattolico che mostri di conoscere quel grande principio ; lo si combatte senza conoscerlo in una concezione inadeguata, o erronea, o falsa. Vi sono qualche volta delle attenuanti a motivo della maniera difettosa come quel principio è esposto da una certa scolastica protestante. Gli esempi si potrebbero moltiplicare in gran numero. Orbene, il movimento pancristiano lavora a fare la luce in tutte queste cose artificialmente oscurate, a chiarire parole e idee, a togliere di mezzo equivoci, ad agevolare, insomma, tra le Chiese la reciproca comprensione. Occorrerà per questo molto tempo, grande sforzo ed uno zelo sostenuto e crescente. Ma lo scopo sarà certo raggiunto, ed allora *la massima parte* delle cause di divisione sarà eliminata. Rimarranno, a dividere le Chiese, gli specifici loro valori rispettivi unilateralmente intesi. Ciascuna delle tre grandi Comunioni che costituiscono la Cristianità ha la sua grazia speciale. Per esempio, le antiche Chiese romana e greca hanno — di fronte alle Chiese della Riforma — una maggiore consapevolezza del valore sacramentale e del carattere sacerdotale. Viceversa, la Chiesa della Riforma ha un più vigoroso sentimento della fede personale, del valore della Parola e del carattere profetico. La Chiesa romana ha di fronte a tutte le altre l'ecumenicità dell'organismo ecclesiastico e il senso dell'autorità. Le altre due Chiese hanno più grande coscienza delle legittime autonomie e più vivo senso dei diritti e dei doveri della libertà. Ma tutti questi diversi valori dispersi tra le Chiese e contrapposti gli uni agli altri sono essi realmente dei valori antitetici ? Lo sono nel loro attuale modo di essere, cioè nel loro attuale sviluppo *unilaterale*. Ma questa unilateralità non è cosa legittima. La verità è poliedrica, ed una faccia di essa ha bisogno d'integrarsi nelle altre facce. I valori a cui abbiamo accennato debbono liberarsi dal carcere

---

(1) *Rara avis* l'Abate Caronti di S. Giovanni Evangelista in Parma nel suo libro preziosissimo sul *Sacrificio cristiano*, espone la dottrina della Messa in una maniera fedelissima al dogma definito a Trento, e tale che nessun protestante non razionalista potrebbe trovarvi gran che di serio a ridire.

della loro unilateralità. Allora essi — che essenzialmente sono valori *complementari* — si cercheranno a vicenda e determineranno quella sintesi superiore in cui si ritroveranno tutti, integrandosi scambievolmente. I carismi sacramentali non saranno disgiunti dalla fede personale, il sacerdozio e il profetismo saranno due facce spiccatissime di uno stesso ministero, l'autorità non negherà la libertà, nè viceversa, l'organismo ecumenico ed unitario farà un posto alle legittime autonomie. Il processo di questa sintesi diverrà per endosmosi: ora il movimento pancristiano favorisce questo processo di endosmosi. Quand'esso sarà compiuto, la Cristianità sarà riunita, senza che alcuna Chiesa particolare abbia cessato di essere sè stessa o abbia dovuto rinunziare al suo valore specifico. Ciascuna avrà invece universalizzato il suo valore specifico accentuandone così l'importanza ed accrescendone la funzione. C'è una terza causa di divisione tra le Chiese: la loro rispettiva degenerazione marginale. Questa degenerazione, nelle Chiese romana e greca, si chiama superstizione. Nelle Chiese riformate è l'individualismo e il terribile razionalismo. Le due prime debbono liberarsi dalla superstizione; la terza deve espellere da sè il *virus* dell'individualismo e liberarsi dal flagello del razionalismo. Ciascuna Chiesa aiuterà le altre a liberarsi dalle loro degenerazioni. Il movimento pancristiano, avvicinando tra loro le Chiese ed affratellandole, renderà possibile e sempre più efficace questo reciproco aiuto.

Dopo aver messo in chiaro che cosa il pancristianesimo non è e quello che esso è, si comprende quanto sia ridicola la critica fatta alla Conferenza di Losanna di non aver avuto per effetto la riunione delle Chiese. La riunione delle Chiese sarà il punto d'arrivo di un movimento di vita lungo le vie che abbiamo rapidamente descritte; non già l'effetto di un accordo verbale o di un decreto più o meno cesareo. Losanna non aveva altro scopo che segnare il punto di partenza e *porre* i problemi che la storia nei prossimi decenni avvierà verso la soluzione.

Sanremo.

UGO JANNI.

Di quella temperanza di valutazioni e di quella schiettezza di sentimento cristiano che abbiamo sempre riconosciuto e apprezzato in lui, Ugo Janni ci dà nuovo argomento in questa densa nota sul movimento di cui egli è il più spiccato fautore in Italia. Noi sentiamo veramente con lui che la rifusione in unità delle sparse membra del corpo mistico del Cristo, che è la società dei credenti nel suo divino messaggio, rappresenta oggi il più grandioso e arduo ideale della spiritualità militante. Noi sentiamo con lui che tale idealità solleciterà gli spiriti delle prossime generazioni con ansia sempre più viva e inquietudine sempre più pungente. Ma consapevoli come siamo della funzione eccezionalmente diffi-

cile che in simile processo di rifusione spetta alla chiesa di Roma, « per la cui speranza portiamo questa catena », vorremmo domandargli se, concretamente, egli ha assegnato alla famiglia cattolica la parte che le compete, quando la designa chiamata a mettere in comunicazione con le altre, mercè il meccanico principio dei vasi comunicanti, i doni suoi specifici, puro complemento *degli altrui. Pure riconoscendo le ricchezze delle altre denominazioni, pure avvertendo le umane fralezze della nostra, noi riconosciamo, ogni giorno più, pur nel nostro esilio, che sente e vede e trema, inenarrabilmente, come della chiesa di Roma sono « l'adozione, la gloria, i patti, la legislazione, il culto, le promesse »* (*Rom. IX.* 4). *E reputiamo quindi che per affrettare l'avvento di quella unione, che è il « salutare Dei » di domani, occorrerà avvicinarlese con disposizioni di spirito in cui l'ossequio sia pari alla dignità e alla fiducia.*

e. b.

L'unità delle chiese. — Concepito e scritto su grandi linee, l'articolo che Shailer Mathews ha inserito nell'ultimo fascicolo del « Journal of Religion » col titolo : *Protestantism, Democracy and Church Unity* ha rilievi che mette conto registrare : « La religione cristiana ha costantemente riprodotto, così nella sua teologia come nella sua organizzazione, le predominanti forze creatrici dei diversi periodi storici. Nell'Europa occidentale la chiesa cattolica romana riprodusse l'autorità accentrata dell'Impero Romano e assimilò copiosi elementi amministrativi e giudiziari dell'Impero. Quando nel secolo decimosesto il sorgere delle nazioni assurse a coefficiente politico dominante della storia europea, la vecchia unità dell'imperialismo religioso fu minacciata. Parve per un momento che un considerevolissimo numero di stati europei dovesse spezzare la propria sudditanza al papa e organizzare altrettante chiese nazionali. Invece simile tendenza vinse solamente in quegli stati nei quali non erano avanzi dell'Impero Romano. Il protestantesimo fallì nel territorio del vecchio Impero Romano, eccezion fatta per l'Inghilterra, dove ogni traccia romana era stata cancellata. Sicchè il protestantesimo, nei suoi primi stadi, fu l'appannaggio religioso della nazione moderna. Come ciascuna nazione aveva il suo esercito e la sua corte, così ebbe la sua chiesa. La chiesa romana sopravvisse dove la lege romana, le consuetudini di Roma e la sua lingua erano alla base della civiltà. Il sorgere della democrazia, vale a dire il trionfo delle classi commerciali non feudali, minò l'unità delle istituzioni religiose nazionali ». Il bisogno della riunione è immanente alle forme attuali della cultura spirituale. Il Mathews ne analizza le manifestazioni, per concludere, testualmente, così : « traspare nel protestantesimo una pronunciatissima tendenza a negligere le basi originarie della scissione, a riguadagnare una similarità di struttura ecclesiastica, a superare le divergenze denominazionali nell'affrontare compiti comuni e nell'attuare una federazione

che consenta all'organismo ecclesiastico di affrontare meglio le esigenze di una vita sociale più complessa. Ripromettersi l'unità ecclesiastica nel preciso senso cattolico del vocabolo è attendersi un anacronismo ; ripromettersi l'unità d'azione mercè l'assorbimento dei gruppi scismatici nelle denominazioni e la federazione dell'unità denominazionali strutturalmente diverse è giustificato dall'ultimo venticinquennio della storia protestante. Se poi questo sia un avviamento verso l'unione organica delle denominazioni maggiori, solo il tempo lo dirà. Per quanto è dato vedere, il miglior modo per cristiani di andare insieme è quello di lavorare insieme ». *e. b.*

Rivelazione. — Esposizione teologica ed apologetica, molto più che critica, quella che Rodolfo Bultmann fa in questo suo rapido saggio del concetto di rivelazione nel Nuovo Testamento (*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament.* Tübingen, Mohr, 1929 : « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte » 135). Ed anche esposizione polemica trasparentemente diretta alle idee e ai presupposti di una filosofia religiosa professata molto vicina al Bultmann, nella medesima università di Marburgo, da Rodolfo Otto, chè, fra le concezioni della rivelazione che in queste pagine vengono impugnate come maculate di soggettivismo, figura apertamente anche quella che ne fa un attingimento « fascinans » e « tremendum » del Numinoso. Il Bultmann è fautore della teologia della « crisi » e, con lui, le idee di Barth lottano, a Marburgo, contro quelle di Otto. Ma sono poi irriducibilmente in contrasto l'orientamento dell'uno e quello dell'altro ? Se si potesse indagare oggettivamente il problema, all'infuori di ogni preferenza personale, si potrebbe anche forse pensare che no. Ad ogni modo, i due indirizzi sgorgano dal medesimo intimo bisogno della religiosità evangelica germanica postbellica di raggiungere un senso più profondo dei grandi valori cristiani : i carismi e la trascendenza. In questo opuscolo il Bultmann, facendo persistentemente appello al vangelo giovanneo, esalta il concetto realistico e vitale della rivelazione neotestamentaria che è, essenzialmente, vittoria sulla morte, attraverso il Cristo e la fede in Lui. *e. b.*

Il paradosso cristiano. « La prosperità è la benedizione del Vecchio Testamento, l'avversità è la benedizione del Nuovo ». Il noto aforisma dà lo spunto a W. Stewart per presentare, in tutti i suoi lati, il carattere paradossale del cristianesimo, nel fascicolo del gennaio scorso dell'« Hibbert Journal » (*Christianity as Paradox*). Paradossalmente capovolgente l'insegnamento di Gesù : « i vecchi valori sono rovesciati : la povertà, la sofferenza, la mitezza, l'ignoranza, l'ostracismo, ecco le nuove virtù ». Sublimemente fedele al paradosso di Gesù l'insegnamento di Paolo. Tutta intessuta di paradossi la dog-

matica ecclesiastica e la disciplina sacramentale. Paradossali tutti i mistici cristiani, fino a Kierkegaard. Infine, secondo la sentenza di Barrett Wendell, « il più incredibile dei paradossi, la fede stessa, è, nella sua essenza, non un credo, bensì un'arte fondamentalmente rassegnata e fiduciosa. La rassegnazione va a quel che noi chiamiamo volontà divina, vale a dire quel potere che guida ininterrottamente le cose della terra ad una meta che non è quella che noi vagheggeremmo ; la speranza consiste nel sapere che, in qualche luogo, al di fuori della terra, v'è un'eterna consolazione ». Comincia veramente ad essere un segno significativo che mentre tanti presunti cristiani mescolano sempre più a fondo la loro professione agli interessi e ai calcoli del secolo, innumeri anime, d'ogni angolo dell'orizzonte, sollevano lo sguardo alla contemplazione del paradossale disinteresse inculcato dall'ideale evangelico. *e. b.*

Studi paolini. — V'è qualcosa che collega fra loro il primo fascicolo delle sue « Forschungen zur Entstehung des Urchristentum, des neuen Testaments und der Kirche » che Ernst Barnikol, professore di storia del cristianesimo primitivo all'università di Kiel, dedica a *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus* (*nach seine geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen,* Kiel, Mühlau, 1929) e il primo dei nuovi « Beiträge zur historischen Theologie » che Ernst Lohmeyer consacra alle *Grundlagen paulinischer Theologie* (Tübingen, Mohr, 1929). Ed è il comune orientamento verso un più profondo e stretto vincolo di Paolo con le tradizioni e le preoccupazioni della sua razza e delle sue concezioni. Non manca di una certa aria di alterigia la presentazione che il Barnikol fa dei propri intenti. Contro il radicalismo di un Bruno Bauer e di un Rodolfo Steck, e in pari tempo contro « l'ottimismo conservatore della dogmatica e della sistematica paolina », egli professa di voler prendere posizione per una revisione delle opinioni correnti, non solamente intorno ai problemi paolini, bensì anche intorno a quelli della costituzione del canone e dell'organizzazione ecclesiastica primitiva. E inizia l'attuazione del suo piano con questa indagine sul Paolo svoltosi « von Tarsus bis Damaskus », periodo sul quale, pur riconoscéndo il merito di ricerche come quelle del Böhlig e del Heitmüller, pensa, anche qui con una punta di esagerazione, che si siano avuti « wenig Zeit », e « fast gar kein Auge ». Ad ogni modo, sforzandosi di capire Paolo con Paolo, il Barnikol fa del suo meglio per ricavare dalla testimonianza concitata della lettera ai Galati ragguagli sul periodo precristiano dell'attività dell'apostolo. Passi analizzati : V. 11 ; I. 10*b*-24 ; in particolarissimo modo I. 22, I. 17*a* e *b*. Da V. 11, dove il B. tende ad espungere il primo ἔτι avanti a κερύσσω ricava la prova che, prima della sua « conversione », Paolo è stato un predicatore della circoncisione. In I. 14*a* intende ἐν τῷ γένει μου in « meiner

Genossenschaft » senza alcun riferimento etnico o scolastico : interpretazione cotesta di γένος più tosto soggetta a cauzione, nonostante l'apparato dimostrativo che il B. spiega a sostegno della sua tesi. In complesso però occorre riconoscere che il B. spreme il più possibile, fin troppo, dai frammentari riferimenti autobiografici della lettera ai Galati, per il periodo paolino precristiano. Il Lohmeyer, più da teologo che da critico, prende invece il pensiero paolino nella sua piena espressione e cura individuarne i presupposti e i fondamenti ideali. V'è qualcosa di duramente sistematico, nel più rigido schematismo luterano (« es ist kaum ein paulinische Satz für die Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit so folgenschwer, kaum einer auch für die Grundlagen paulinischen Denkens und Glaubens so bedeutungsvoll wie dieser : Niemand wird aus Gesetzeswerken gericht » sono le parole iniziali del primo capitolo), in questa esposizione leggermente prolissa, della concezione etico-religiosa dell'Apostolo. E v'è qualcosa anche di dissimulatamente polemico. Chè, pur senza confessarlo apertamente, il L. infirma la tendenza recente a piegare il pensiero paolino sotto l'efficacia della misteriosofia ellenistica, per ricollegarlo strettamente alle tradizioni del giudaismo, sol che si ponga, al posto della legge, la croce del Cristo e la sua virtù restauratrice. *p. b.*

Apuleio. — « L'esperienza e l'esigenza religiosa dell'umanità non sopportarono mai nel mondo mediterraneo più aspra crisi di quella che travagliò il secolo secondo dell'èra nostra e maturata nel terzo doveva nel secolo IV sostanzialmente risolversi con l'editto di Milano e la battaglia di Ponte Milvio. Il non credere negli dèi nei quali la città crede, era stata accusa capitale a Socrate e anche adesso rimaneva crimine capitale il non prestare agli dèi della tradizione un culto che appariva legato con le sorti stesse dell'impero. Ma le antiche religioni battute e quasi corrose dal razionalismo dei filosofi, le filosofie stesse che sostituendole si erano insignorite degli intelletti più elevati non riuscivano a contenere l'onda potente di misticismo che le investiva da ogni parte. E alla sua sete e alla sua fame di Dio, come direbbe sant'Agostino, l'uomo cercava il soddisfacimento in nuove religioni e nuove filosofie. Sono, distaccate dalla vecchia placenta orientale, religioni simboliche che vanno ad inserirsi nelle antiche pratiche dei misteri ; sono, in concorrenza con la rivelazione cristiana e mal divise da essa per la incerta frontiera delle sètte gnostiche, filosofie immaginose e poetiche che vogliono connettersi con gli antichi e augusti nomi di Pitagora e Platone ». Così Vincenzo Ussani, tracciando in un quadro brillante ed efficace i motivi caratteristici della mistica e dell'arte apuleiana (*Magia, Misticismo e Arte in Apuleio*, in « Nuova Antologia » 16 marzo 1929), vuol mostrare che se Apuleio fu assolto dall'accusa di Magia che lo aveva trasci-

nato dinnanzi al tribunale di Claudio Massimo a Sabrata, lo fu perchè di quella medesima fede magico-mistica che aveva spezzati gli angusti limiti della fede cittadina, era più o meno contagiata, in una generale crisi degli spiriti, tutta la società di allora. Ed è questo senza dubbio, pur nella sua schematica rappresentazione, uno degli spunti maggiormente felici del saggio dell'Ussani che inquadrano perfettamente la figura del mago poeta nell'atmosfera spirituale in cui visse. Ma è possibile affermare — io mi domando, o meglio vorrei domandare all'Ussani — che proprio l'editto di Milano e la battaglia di Ponte Milvio debbano essere invocate come termine di risoluzione di una crisi spirituale che ha in Apuleio, in campo profano, uno degli interpreti più significativi ? A Milano e sulla Flaminia non è forse la *città*, pur con gli dei cambiati, che ha prevalso aprendo una crisi più vasta e più lacerante per la spiritualità mediterranea ? Formulata la domanda, rinuncio alla risposta. Chè se un fine ha guidato l'Ussani nel tracciare il suo saggio, non è certo quello, precisamente, implicito nella mia domanda : egli ha inteso mostrare che se Apuleio è un mistico, se il misticismo di lui è espressione di un intimo male di cui soffriva lo spirito del suo tempo, Apuleio va considerato come artista : come opera d'artista ci appare l'opera sua, oggi che, morto Giove, resta l'inno di un poeta che al disopra delle sue preoccupazioni teologiche, al disopra delle sue allegorie, va esaltato per l'incanto delle favole che ci ha lasciato. Questo il compito dello storico della letteratura. Sarà forse per una congenita incapacità a non saper considerare nessuna singola manifestazione dello spirito isolatamente ma nell'insieme storico più vasto di cui essa è parte, ma se anche oggi Apuleio ha una risonanza profonda nello spirito del ricercatore, se la sua figura s'impone e attrae, questo è — per me — anche al disopra del fascino della sua opera che ha sfidato il tempo, perchè lo intendo motivo di una sinfonia più vasta : la sinfonia di tre secoli di storia che hanno visto il tramonto di una civiltà e il sorgere di un'altra.

m. niccoli.

Eusebio e Rufino. — Nelle pagine del passato fascicolo (v. la recensione del De Faye) abbiamo avuto occasione di alludere alle ben note contraffazioni che il pensiero di Origene ha subito nella versione rufiniana specialmente del *De Principiis*. Nell'ultimo fascicolo del « Journal of theological Studies » (gennaio 1929) J. E. L. Oulson istituisce un'analisi parallela fino ad oggi poco seguita : quella delle modificazioni subite dalla storia Ecclesiastica di Eusebio nella traduzione del medesimo Rufino (*Rufin's Translation of the Church History of Eusebius*). L'indagine questa volta non conchiude a tutto detrimento della onestà letteraria del prete aquileiense del quarto secolo cadente, come quella che si può tentativamente e lacunosamente

istituire per la grande opera origeniana. Se anche qui Rufino attenua o dissimula le enunciazioni teologiche nelle quali il vescovo cortigiano tradisce la sua malcelata simpatia arianeggiante, se addolcisce o parafrasa qualche asserzione eusebiana attinente al canone neotestamentario che ai suoi tempi doveva suonare arrischiata o peggio, egli in cambio abbonda in riferimenti patristici, in particolari topografici, in citazioni testuali, che finiscono con l'arricchire la documentazione o ampliare l'utilizzabilità storica del testo. L'Oulton dimostra come in genere Rufino ha adattato il suo metodo di lavoro alle esigenze cui Cromazio si era proposto di soddisfare invitando il suo prete alla traduzione, mentre « diruptis Italiae claustris Alarico duce Gottorum se pestifer morbus infuderat et agros armenta viros longe lateque vastaverat ». *e. b.*

« **Florilegium patristicum** ». — La simpaticissima collezione di Bonn (Sumptibus Petri Hanstein, 1929) si è arricchita di un numero (il XIX) veramente rimarchevole. È noto come il p. Denifle, nella prima annata dell' « Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters » passando in rassegna quattro raccolte *Sententiarum* di evidente ispirazione abelardiana, assodò in maniera inoppugnabile che il secolo duodecimo aveva visto fiorire una superba scuola derivata da Abelardo, nella quale il pensiero dello sfortunato maestro aveva subito un'intensa elaborazione. Le quattro raccolte *Sententiarum* erano : quella che va sotto il nome di *Epitome theologiae christianae* ed è attribuita ad Abelardo stesso, mentre è opera di un tal maestro Ermanno ; le così detto *Sententiae Florianenses*, dal cenobio austriaco che le ha conservate; le *Sententiae magistri Rolandi*, più tardi Alessandro III, edite dal Gietl ; infine le *Sententiae Magistri Omnebene*, conservate in due codici, l'uno monacense, l'altro napoletano, tuttora inedite. Anche le *Florianenses* erano tuttora inedite. H. Ostlender le pubblica nel « Florilegium ». E la sua divulgazione di un testo che tradisce nella ripartizione e nei motivi fondamentali l'evidente derivazione abelardiana è un prezioso materiale offerto alla conoscenza della speculazione teologica nel secolo di San Bernardo. Opportunamente l'editore ha aggiunto al suo testo la riproduzione della sagace e salace lettera antiabelardiana di Gualtiero di Mauritia, pubblicata solamente dal D'Achery nel suo *Spicilegium* (III, 524-526). *e. b.*

Il mistero nell'arte. I benedettini di Maria Laach proseguono indefessamente quell'opera del rinnovamento e del ringiovanimento della vita cattolica mercè l'approfondimento dei servizi liturgici, su cui i lettori di R. R. (IV, 6) hanno avuto ragguagli così densi da Federico Heiler. L'ultima manifestazione della loro attività è un opuscolo dell'abbate I. Herwegen (19. Heft delle « Aschendorffs Zeit-

gemässe Schriften ») in cui è riprodotta, corredata di note, una conferenza tenuta nel febbraio '28 alla studentesca della Facoltà teologica cattolica dell'università di Tubinga. Argomento : l'arte cristiana e il mistero (*Christliche Kunst und Mysterium*. Münster, 1929). E come sempre, l'analisi erudita dei caratteri dell'antica arte cristiana, degl'indirizzi disciplinanti il suo sviluppo così in Oriente come in Occidente, è diretta ad uno scopo edificativo : « possa la teologia, sul modello della primavera cristiana, tornare ad essere l'amica materna dell'arte ecclesiastica » (p. 6). Teologia, s'intende, non nell'accezione comune di arida speculazione, ma nell'uso antico di contemplazione del mistero religioso, di cui vive l'esperienza cristiana. Chè, secondo il consueto, con l'occhio fisso sulla Chiesa orientale, l'abbate Herwegen mira a celebrare il contenuto edificativo e associato dell'arte bizantina, in contrapposizione alle tendenze individualistiche ed esterioristiche dell'arte cristiana in Occidente. Si capisce come i saggi dello Dvorak e dello Styger offrano vantaggiosi dati alla sua tesi.

e. b.

Un concordato. - Attingendo, con mano diligente e sagace, dai documenti diplomatici conservati nell'Archivio di Stato di Napoli e nell'Archivio Vaticano, Walter Maturi ha ricostruito le trattative che condussero a *Il Concordato del 1818 tra la Santa Sede e le Due Sicilie* (Firenze, Le Monnier, 1929 : è il vol III della raccolta « Studi e Documenti di Storia del Risorgimento ») : un concordato che non ha mai goduto una buona stampa, nè presso gli storici laici nè presso i più accreditati storici ecclesiastici. Il Maturi non ha inteso tentare detrazioni o rivendicazioni definitive. Il suo scopo è puramente espositivo e il suo metodo, quello della perfetta oggettività. Le correnti della corte borbonica che lottarono nelle lunghe conversazioni preliminari e le resistenze accorte del Consalvi, sono evocate con lucida fedeltà ai testi superstiti. La figura del principale negoziatore borbonico, Luigi Medici, è disegnata con tocchi felici. Opportunamente il Maturi ha lasciato fuori della sua trattazione la questione della Chiesa. In compenso ha inquadrato con molto acume il Concordato del '18 nello sviluppo della diplomazia pontificia nell'epoca post-napoleonica e sopratutto nel declinare fatale del Regno delle Due Sicilie. « Il Concordato del 1818 ...segna il distacco fra la monarchia borbonica nella sua ultima e definitiva forma istituzionale e il paese nelle sue classi dirigenti. Il distacco ha un duplice carattere : è il dissidio fra governo e classi dirigenti nel Napoletano ed è il dissidio fra la Sicilia e il Napoletano nel Regno unito, i due dissidi che rosero e portarono alla rovina la monarchia borbonica nel secolo XIX... Nella storia della Chiesa il Concordato del 1818, come tutti i Concordati della Restaurazione,... segna per la Chiesa la fine del regime

privilegiato medievale e il passaggio al regime equalitario moderno. Poichè persistono le diffidenze dello Stato, non sono molto profondi gli immediati guadagni della Santa Sede, ma le basi giuridiche per una sua ricostruzione morale, economica e demografica il Consalvi le ha poste e mano mano che con l'incalzare delle rivoluzioni cresceranno i propositi reazionari e scemeranno le diffidenze dello Stato, la Chiesa su quelle basi si andrà risollevando e sviluppando. Ma nella coscienza etico-religiosa del tempo si era andato raffinando il genuino sentimento religioso, che, dopo l'esperienza napoleonica, insorgeva nel vedere la Religione, da essa considerata come fine di un rinnovamento umano, abbassata a mezzo di Governo e a strumento poliziesco. Un'eco, sia pure debole, di questa coscienza etico-religiosa recalcitrante al fine politico dei Concordati, si può rinvenire nello sdegno suscitato dall'articolo sul giuramento dei vescovi, di cui abbiamo visto far cenno dall'Acclavio e dal Colletta » (p. 160 e ss.).

e. b.

Al P. Agostino Gemelli. — In risposta ad una categorica domanda formulata su queste colonne (*RR.* Novembre 1928) dal Prof. Ernesto Buonaiuti al P. Agostino Gemelli, l'interpellato ha creduto degno del suo buon gusto dare in escandescenze e mettere insieme una paginetta e mezzo di prosa, in cui non si sa se ammirare più la prosopopea del titolo, tronfio come chi l'ha concepito (« Buonaiuti e *noi* », in *Riv. Fil. Neoscol.*, Gennaio 1929, pp. 99-100) o la sicumera con la quale il Gemelli (alla sua età !) dice bugie e dà del pazzo al prossimo, colpevole solo di sbugiardarlo.

Vorrei dire al padre Gemelli che non è buona tattica procedere su questo terreno : e poichè egli, nella sua nota, ha parlato soprattutto di un colloquio svoltosi nel gennaio del 1926 fra lui, il prof. Buonaiuti e quattro scolari di quest'ultimo — io fra questi — vorrei mostrare al padre Gemelli che la nostra memoria almeno è in condizioni di magnifica efficienza.

Ha torto, per esempio, il P. Gemelli affermando che in una di quelle conversazioni il « *Buonaiuti di sorpresa* — son parole del Gemelli — (*ognuno giudichi con quanta correttezza*) *mi fece trovare innanzi ad un gruppo di persone* (*tra queste persino degli ebrei*) *a me sconosciute* ». Il padre Gemelli sa che il Buonaiuti, in uno dei primi colloqui avuti con lui, rispose che in merito a quanto gli veniva comunicato, non avrebbe mai potuto prendere da solo una decisione, che avrebbe necessariamente coinvolto nelle sue conseguenze quanti più di ogni altro avevano legato il loro affetto e la loro attività alla sua persona ed alla corrente di studi che questa rappresentava. Desiderava quindi che se una decisione doveva esser presa, questa dovesse essere presa collettivamente con i suoi discepoli. La domanda del B. era più che legittima : la scomunica *vitando* di lui ha avuto, per alcuno di noi,

conseguenze di ordine spirituale e materiale gravissime. Il padre Gemelli stesso non ebbe nulla da obiettare ad una domanda tanto legittima ed il successivo colloquio ebbe luogo, anzichè fra due, fra sei persone. È inutile osservare che se effettivamente il Buonaiuti avesse mancato ad un così elementare dovere di correttezza, un altro dovere altrettanto elementare avrebbe imposto al padre Gemelli di riprendersi per davvero il colossale bustone di cuoio che lo accompagnava quella sera, di rinforcare i suoi begli occhiali di tartaruga e di andarsene. Il P. Gemelli questo non ha fatto, chè anzi quella sera, egli che oggi ci chiama *sconosciuti*, si mostrò ben lieto di fare la nostra conoscenza e, certo per cortesia, dichiarò a qualcuno di noi che, se non la persona, il nome almeno di lui gli era ben noto attraverso gli scritti.

Il P. Gemelli riconosce che in quella occasione egli prescindeva *da tutte le accuse che al Buonaiuti si facevano di eresia e da tutte le accuse che gli facevano la Civiltà Cattolica e il P. Rosa.* Anche qui ha torto il P. Gemelli: egli disse — quella sera — qualche cosa di più e di diverso: riconobbe che era stato un procedimento canonicamente non regolare condannare un sacerdote in base ad opere regolarmente presentate alla revisione dell'autorità ecclesiastica e da questa debitamente approvate. Egli deplorò vivamente ed esplicitamente la campagna condotta dalla *Civiltà Cattolica* contro il Buonaiuti, e fece notare anzi al Buonaiuti che questa doveva lasciarlo tranquillo, perchè la Chiesa Cattolica non era la Compagnia di Gesù. Egli affermò — e nessuno pensò certo a sollecitare da lui queste affermazioni — che nulla di ereticale poteva riscontrarsi negli scritti e nei metodi di studio del prof. Buonaiuti, che anzi questi erano gli stessi che egli intendeva fossero seguiti nella sua *Università cattolica del S. Cuore.* Si rammenti, a questo proposito, il P. Gemelli: quando, all'indomani di quei colloqui, il P. Rosa nella *Civiltà Cattolica* rinnovò i suoi attacchi al prof. Buonaiuti elevando contro di lui un'ennesima accusa di eresia, ci fu uno di noi che indirizzò al padre Gemelli, allora a Roma — se non erro — per le adunanze del Consiglio Superiore dell'Istruzione, una lettera nella quale lo si pregava di provvedere a far tacere il padre Rosa, lui che aveva riconosciuto essere identico il metodo di studio seguito dal prof. Buonaiuti e quello seguito dalla *Università cattolica del Sacro Cuore.*

E il padre Gemelli ha ancora torto a dare dell'incauto e dell'indiscreto al Buonaiuti per aver parlato di quel colloquio. È stato proprio il padre Gemelli a parlarne per il primo con un cecoslovacco (di cui, se egli crede, potrò fornirgli nome, cognome ed indirizzo) il quale si affrettò poi a comunicare proprio a me la confidenza che gli era stata fatta dal P. Gemelli, («ognuno giudichi con quanta correttezza»), quando il Sant'Ufficio non aveva ancora preso alcuna decisione riguardo al Buonaiuti, in seguito all'esito del colloquio stesso.

Come si vede, avevo ben ragione di dire che la memoria in noi giovani è salda: aggiungerò ora che è pronta, a richiesta, a rinfrescare quella alquanto labile del P. Gemelli, su ogni parola che egli disse, ogni affermazione che egli fece, ogni atteggiamento più o meno melodrammatico che egli prese in quel colloquio che è sempre presente in noi come il bene dell'intelletto che Dio — ce ne dispiace per il padre Gemelli — ancora non ci ha tolto.

Mi duole aver dovuto seguire il padre Gemelli su un terreno che si avvicina alquanto a quello del pettegolezzo: non l'avrei fatto se egli non avesse creduto apportuno tentare, nella sua nota, di insinuare sul conto dei quattro testimoni di quella sera alcune frasi che non possono, per l'affetto che essi portano al loro maestro, rimanere senza una spiegazione o una smentita. È per questo che io fin dal 2 aprile u. s. ho indirizzato al P. Gemelli la lettera che segue:

Rev.mo Padre A. Gemelli, Milano.

Ho letto, solo ieri, la nota di cronaca, pubblicata a pagg. 99-100 della Rivista di Filosofia Neoscolastica, riguardante i colloqui intercorsi fra Lei e il Prof. Buonaiuti alla vigilia della condanna di questo ultimo da parte del S. Ufficio.

A prescindere da altre affermazioni contenute nella nota stessa, a me preme di rilevare, almeno per il momento, le due frasi seguenti « Ma è vero che fra quelle persone vi è almeno uno che può attestare con dati di fatto quali erano le intenzioni del Buonaiuti. Eventualmente, se sarà necessario, ripescherò costui e la sua testimonianza... Non è la prima volta che il B. incauto, parla di quel colloquio. Eventualmente ne potrò dare io altri particolari e fornire qualche documento assai interessante e dimostrare così anche qualche altro fatto che si riferisce ad esso e che non fa certo onore a taluno che vi prese parte ».

Poichè io precisamente sono una delle quattro persone che, oltre Lei e B., presero parte ai colloqui, e poichè la sua generica insinuazione *e qualche altro fatto che si riferisce ad esso* [colloquio] *e che non fa certo onore a taluno che vi prese parte*, è tale da far legittimamente pensare ad un qualche cosa di non eccessivamente corretto, nella migliore ipotesi, commesso nei riguardi del Buonaiuti da me o dai miei tre compagni di quella sera, la prego di volermi specificare a chi e a che cosa Ella abbia voluto alludere. Poichè la persona del B. rappresenta per me non solo quella di un maestro, ma quella di un amico cui sono incondizionatamente devoto ed affezionato, sono sicuro che Ella riterrà doveroso da parte Sua dare alla mia domanda *immediata e completa risposta*. In mancanza della quale la mia domanda le verrà rivolta pubblicamente.

In attesa, con ossequi. *Mario Niccoli.*

A tutt'oggi una risposta non è venuta : ed io mantengo la mia promessa ed attendo un chiarimento che ci dica se la compagnia che il Gemelli stesso si è dichiarato ben lieto di dividere con la persona del padre Rosa — convinto di mendacio su queste stesse colonne — sia l'unica che gli si confaccia.

Roma. MARIO NICCOLI.

Il Prof. Donini dal canto suo ci invia copia di questa sua lettera inviata al Prof. Agostino Gemelli :

Cambridge Mass., 25 Aprile 1929.

Egregio Professore,

con molto ritardo, non certo imputabile a mio carico, leggo oggi a pagg. 99 dell'annata in corso della « Rivista di filosofia neoscolastica » la nota da Lei pubblicata col titolo *Buonaiuti e noi*. Non so s'Ella ricorda ch'io ebbi la ventura di trovarmi presente, con altri tre amici, al colloquio del gennaio 1926 in casa del prof. Buonaiuti ; e che già tre anni addietro ebbi l'occasione di farle notare, in una lettera che non ha mai avuto risposta, che di tale colloquio i men che minimi particolari erano profondamente incisi nella mia memoria, e non nella mia memoria soltanto. Ora dunque, poichè Ella ha avuto la malaugurata idea di alludere a quel colloquio, e al gruppo di persone che lo presenziarono, con frasi tortuose e ambigue, non si stupisca se, nel timore di essere eventualmente da Lei « ripescato » con troppa lentezza, mi arrogo il privilegio di offrirle sin d'ora la mia testimonianza. Chè anzi, nella vaga speranza di chiarirle le idee con qualche dato di fatto veramente assai interessante, desidero sin d'ora riportare alla Sua memoria e alla conoscenza di chicchessia quanto segue :

1) che nessuno di noi fu fatto trovare dal prof. Buonaiuti « di sorpresa » al colloquio in questione. Alcuni giorni prima che l'abboccamento avesse luogo, il prof. Buonaiuti ci fece sapere che Le aveva espresso il desiderio di farle conoscere alcuni dei propri allievi, in occasione di una delle ultime visite ch'Ella gli avrebbe fatto prima di partire per Milano, e che Ella non aveva sollevato nessuna obbiezione. E ciò è tanto vero, che quando Ella ci trovò raccolti in casa del prof. Buonaiuti non ebbe a manifestare alcune sorpresa ed osservò anzi sorridendo che si trattava di un vero « concilio ». Io non giurerei ch'Ella non fosse colto invece da intima meraviglia nel constatare che gli allievi del prof. Buonaiuti non si reclutavano soltanto tra quelle studentesse universitarie che costituivano il motivo obbligato delle polemiche di P. Rosa ; ma ciò esula evidentemente dall'episodio e dalle evocazioni a cui io debbo ora limitarmi.

2) Che il prof. Buonaiuti desiderava che alcuni tra i suoi allievi presenziassero il colloquio, non già per « coglierla in fallo », com'Ella oggi tenta di lasciar credere tanto per crearsi un diversivo,

ma semplicemente per darle la sensazione esatta che il suo caso travalicava ormai i destini di un singolo e di un isolato, ed investiva un gruppo di persone pronte a portare a compimento in ogni evenienza l'opera da lui intrapresa: « toglier di mezzo » le quali non sarebbe apparso allora tanto facile come, con tono leggermente ricattatorio, si prometteva di fare per il prof. Buonaiuti stesso. Per questo, e non per altro, ci recammo al convegno. Il prof. Buonaiuti era così lontano dal cercare di « coglierla in fallo » che, unico tra noi, era purtroppo disposto a trarre buoni pronostici dal suo intervento e a giurare sulla assoluta trasparenza delle Sue intenzioni nei riguardi del nostro movimento!

3) Che Ella ripetutamente osservò, durante il colloquio in questione, non già di « prescindere » dalle accuse di eresia rivolte al prof. Buonaiuti e dagli attacchi della *Civiltà Cattolica*, ma di ritenere infondate le prime ed inconsulti e stolidi i secondi. Mi pare che sia chiaro. Che Ella fosse sincero o no nell'esternare tali apprezzamenti, è cosa che non ci riguarda affatto.

4) Che il colloquio si svolse su basi assai meno mistiche di quelle che sarebbero state necessarie e sufficienti per « richiamare il Buonaiuti ai suoi doveri di sacerdote ». Come, ad esempio nella scelta dei termini di una dichiarazione che si richiedeva dal prof. Buonaiuti e che uno di noi scrisse quasi sotto la Sua dettatura; e sugli indennizzi da versare ad editori e tipografi nel caso che noi avessimo acconsentito a lasciar ritirare dalla circolazione le nostre opere già pubblicate o in corso di pubblicazione. Spero ch'Ella non avrà dimenticato quale fu la risposta datale da uno dei presenti.

5) Ch'Ella fa molto male a parlare con tanta spavalderia di quel colloquio, e in genere di tutti gli avvenimenti assai strani che precedettero, accompagnarono e seguirono l'emanazione della sentenza di *scomunica maggiore* del prof. Buonaiuti nel gennaio 1926. Gli anglosassoni hanno un termine assai espressivo, che mi occorre involontariamente alla memoria ogniqualvolta ripenso alle vicende di quei giorni in rapporto al caso Buonaiuti: *trickery*. La libellistica anticattolica potrebbe purtroppo trarne largo, larghissimo pascolo: il che dovrebbe addolorare e preoccupare anche Lei, come addolora e rattrista noi.

E per ora ho finito. Desidero solo informarla che, dati i precedenti, invierò copia di questa lettera alla redazione di *Ricerche Religiose*, perchè possa apparire come risposta alla nota della *Rivista di filosofia neoscolastica*, nel caso che altri non vi abbia già provveduto.

AMBROGIO DONINI.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1929